

مكتبة
الدراسات الفلسفية

الشخصانية الإسلامية

الدكتور محمد عزيز الحبابي



الشخصانية الإسلامية

الشخصانية الإسلامية

الدكتور محمد عزيز الحبابي

العميد الشرق لكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالمغرب

الطبعة الثانية



دارالمغارب

:

مدخل

نقتصر ، في هذا البحث ، على تعريف الشخص وتحديد أحواله ووضعيته معتمدين في ذلك على الاستنباط من المصادر الإسلامية الأولى الأساسية : القرآن والسنة . وسنهتم بإبراز الخطوط الكبرى للإسلام الأول ، إسلام محمد وصحبه : أكثر من اهتمامنا لمعرفة كيفية انتظام العالم الخاص بالشخص عند مفكرى الإسلام ، في مختلف العصور . ذلك أن تاريخ الفكر الإسلامى جد واسع . وهو أقرب للترعة الإنسانية (l'humanisme) منه لـ « الشخصية » (١) التى سنوليها عنايتنا هنا .

فنحن إذ نقتصر على « الكتاب والسنة » ، فى بحثنا ، نتناول بالدرس الإسلام قبل احتكاكه بالثقافات اليونانية والفارسية والهندية (وقبل تفاعله مع الثقافة الإسرائيلية والمسيحية) مما سيجعلنا نبرز العناصر المكونة لشخصانية إسلامية أصيلة .

إن الصفحات التى تلى قد ترجمت فى مجملها ، عن كتابنا « الشخصية الإسلامية » الذى صدر بالفرنسية (P. U. F. Paris) .

يبد أننا نشير إلى أن النص العربى يختلف عن النص الفرنسى بإضافات وتصرف ، خصوصاً ، حيث تطرقنا لمشاكل حيوية بالنسبة للإسلام المعاصر (انظر مثلاً : من ص ٦٥ إلى ص ١٠٧) .

(١) نفضل استعمال هذا المصطلح لبيان :

— أولها أنه مأخوذ من جنس اشتقت منه كلمة شخص التى توافق تماماً مفهوم « الذات » ، فى معنيها السيكولوجى والمجتمعى (كما سيوضح ذلك فيما بعد) .

— وثانيهما أن العبارات التى استعملت ، حتى الآن ، للدلالة على الشخصية ، تظهر غير مطابقة وغير ملائمة . فـ « الفردية » من فرد (individu) ، والفرد لا يتوفر على الوعى الثقافى والمجتمعى الذى يتميز به الشخص . أما « الذاتية » فتطابق « أنا » ، وهو فى مستوى عميق من حيث السيكولوجيا ، وضئيل من الناحية المجتمعية .

ننبه هنا إلى أننا نعتد ، فى هذه الدراسة ، على « مصطلحات فلسفية » ، فرنسى - عربى (ط ٢ ، نشر دار الكتاب ، الدار البيضاء) ، والإشارة إليه : م . ف .

ونبه أيضاً إلى أننا ، عند ما نستشهد بالقرآن ، فذكر اسم السورة ورقمها أولاً ثم رقم الآية .

القسم الأول

معطيات أولية

الفصل الأول

١

مفهوم « شخصية »

كان الشعور بالذات ، عند العرب في الجاهلية ، ملبلاً بنوع من « الأنانية » القبلية^(١) . وبظهور الإسلام ، أخذ العربي ، تدريجياً ، يعي ذاته كجزء من أمة ، أى بوصفه جزءاً من مجموع المؤمنين ، داخل وحدة معشرية منظمة تنظيمياً محكماً (مجتمعياً ، سياسياً ، وأخلاقياً) ، في امتداد أفق^(٢) ؛ للأسرة والقبيلة ، وامتداد عمودى . يحركه نزوع نحو التعالى بفضل هذه الروابط الجماعية الجديدة التى تبنى المواطنة على القرابة الروحية ، والتى تجعل كل مؤمن مساوياً للآخرين « وإن هذه أمتكم أمة واحدة » ، (المؤمنون ٢٣ آية ٥٢) ، دخل العربي أورشاً تاريخية جديدة . على مستوى العالم ، بذهنية وقيم وسلوك لم يكن له سابق معرفة بها . هكنا تجاوز العربي فرديته وحدود القبيلة والجنس . فبانتسابه « للأمة » ، أصبح مسئولاً ، هو عينه ، كفرد ، عن جميع أفعاله اتجاه الإله الكائن المطلق ، وتجاه جميع الكائنات البشرية باعتبارهم أنداده . وإخوانه لأنهم جميعاً مخلوقات الله الكائن - الكل - الأحد .

قد اكتسب مفهوم شخص ثراء بالنسبة للعصر الجاهلى ، من حيث الامتداد والعمق . فالإسلام . بتخطيه الأطر الضيقة للمعشر وإبداله القبيلة بالأمة ، قد أعطى للكائن البشرى بعداً امتدادياً غير محدود ، لأن دين القرآن دين شمول :

(١) كانوا يحملون القبيلة محور الحياة العامة والخاصة بحيث ينوب الفرد في القبيلة . انظر « أناقة »

و « إركراز » (égoцентризм) في م . ف

(٢) انظر « الأبعاد الامتدادية » و « الأبعاد العميقة » في كتابنا *De l'être à la personne* 227 235

« وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين » (الأنبياء ٢١ آية ١٠٧) ، وفي سورة أخرى :
 « وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً » (سبأ ٣٤ آية ٢٨) .

لقد كان للبعد الامتدادى تأثيرات مباشرة على البعد العمقى . فكلما اتسع الأفق المجتمعى بمكتسبات جديدة ، نمت الحياة النفسانية والحياة العقلية . لقد عزز التفكير القبلى تواجد المسلمين داخل وحدة متماسكة تترع إلى تعالى .

* * *

الإسلام مجموعة أنماط مختلفة لكيونة الشخص : يحيا المسلم حياة إسلامية حقيقية عندما يعى ذاته كشعور متجسم فى العالم ، وعندما يلتزم بالبحث ، صادقاً ، عن واقعه الشخصى . وبما أن كل واحد منا متجسد ، وواع ، وملتزم ، كان علينا أن نتغير بتغييرنا للعالم ، وأن نجعله عالماً أفضل ، طبقاً « لسنن الله » ، أى لقوانين أرادها الله ، وأوحى بها .

إن خالق كل الكائنات البشرية إله واحد ، فهى لذلك أشخاص متساوية فيما بينها ، وليس الفرق بين الأشخاص فرقاً نوعياً . كما عند (أرسطو) الذى يجعل من الأرقاء مجرد « آلات حية » ، مشيئة ، إنه فرق كينى فحسب . فهناك المؤمنون وغير المؤمنين (كافرين ، أو وثنيون ، أو مشركون) ، والرسالة الإلهية إذ تخاطب المؤمنين وغير المؤمنين ، دونما فرق ، تعترف لهؤلاء ، وأولئك بتساو نوعى . إنها تعترف لكل واحد بقيمة نوعية بصفته شخصاً — فى — ذاته . فليس هناك « أنا » وضع و « أنا » رفيع ، وإنما هى ذوات متساوية أمام الله والمجتمع . فالمؤمن ، كما لغير المؤمن ، قدرة متساوية على تغيير موقفهما من الإيمان : يمكن للكافر أن يؤمن ، كما يمكن للمؤمن أن يرتد . فالفرد يوجد كشخص بقدر ما تتأكد فيه المطامح (مثلاً : اعتناق الدين أو الكفر ، أو كل تغير أو اتخاذ رأى ، أو موقف بعد روية) .

* * *

إننا نحيا معتقداتنا ، ونبرهن عليها فى خضم الفعل ؛ إذن : فلكى نعرف إلى أى حد يمكننا أن نقول بأن الإسلام « شخصانى » ، يلزمنا أن نبرز الأفكار الأساسية (المتعلقة بالمعتقدات) والطرق المتبعة لعرضها (الأسلوب المتأفرقى) وخاصة الصلات التى تجمع بين المعتقدات والفعل .

الاستقلال الذاتي للشخص

الشخص قوة مبادرة واختيار : يلتزم ، وينلمج ، وينسجم . يشعر ، فيقبل أو يرفض ؛ تلك هي الخصائص اللازمة للاعتراف بأن الشخص استقلال — ذاتي .
في مستهل القرن الأول للهجرة ، عرفت طائفة المرجئة الإيمان بأنه اعتماد باطنى ، فلا يزول إيمان المرء . فى نظرهم ، ولو أظهر الكفر قولاً وفعلاً ، بل حتى ولو اتبع الملة اليهودية أو النصرانية ، فى دار الإسلام ، مادام متيقناً ، يقيناً باطنياً ، أن لا إله إلا الله . ينسب ابن حزم تلك النظرية لجهم بن صفوان ، بل حتى لأئمة سنيين ، على رأسهم الأشعرى : « إن جهما والأشعرى يقولان : إن الإيمان عقد بالقلب فقط ، وإن أظهر الكفر والتلث بلسانه وعبد الصليب ، فى دار الإسلام ، بلا تقية » (١) .

معنى هذا أن الإيمان هو . قبل كل شيء ، الاعتراف بوحداية الله واستقلاله المطلق . إذن . إن المؤمن (أى الفرد الذى يعترف لله بهاتين الصفتين) يعترف كذلك لنفسه بأنه ، هو الآخر ، واحد ، ومستقل ، إلا أن وحدانية الكائن البشرى واستقلاله ليسا مطلقين ، فالله وحده لا تعتريه النسبية .

مفهوم الاستقلال الذاتى ، هنا . هو ذاك الشيء الخاص بكل شخص ، نعى واقع فرديته المخصصة له . فعندما نقول إن للأشخاص استقلالاً — ذاتياً نؤكد أن لا وجود لنموذج إنسانى أو لقالب يفرغ فيه جميع الأشخاص ليكونوا على نمط واحد ، إذ لكل شخص وجهته وتطلعاته الخاصة ، وهى منبع لا ينضب من العفوية والمبادهة : « لكل وجهة هو موليا ، فاستبقوا الخيرات » (البقرة ٢ آية ١٤٧) ، وفى آية أخرى : « قل : كل يعمل على شاكلته ، فربكم أعلم بمن هو أهدى سبيلا » (الإسراء ١٧ آية ٨٤) . وورد ، فى هذا المعنى ، الحديث المشهور : « اعملوا ! فكل ميسر لما خلق له » (٢) .

يقرر هذا الحديث بأن لكل شخص معطيات طبيعية لكنها لا تستثمر

(١) ابن حزم ، « الفصل » ، ج ٢ ص ٨٨ ، القاهرة ، ١٣٤٧ .

(٢) البخارى ، صحيح .

إلا بالأفعال : تبتلى الشخصية عندما يرفض الشخص الطاعة العمياء (طاعة الأشخاص وطاعة الأشياء) . ويعترف بالقيمة العليا للعقل والفكر . والاعتراف بتلك القيمة للشخص ليس معناه قبول المخاذلات أو السماح لبعض العقول أن تستبد بالأخرى ، وليس هو الخضوع الأعمى الذى يفرضه مذهب من المذاهب ، ولو كان دينياً : « لا إكراه فى الدين » (البقرة ٢ آية ٢٥٦) . لهذا لا تقبل فى الإسلام أية وساطة بين البشر وبين ربهم ، إكليريكية كانت أو غيرها : « وإذا سألك عبادى عني فإني قريب . أجيب دعوة الداع إذا دعان » (البقرة ٢ آية ١٨٦) .

• • •

يعد كل شخص نسخة من صنع الله . ولكنها نسخة فريدة . فمثل العالم الإنسانى كمثل كتاب عظيم : غير متناه . تتجاذب أوراقه وتتكامل ، برغم اختلافها واستقلالها وترابطها فى هذا الاستقلال . فنحن . هنا ، بعيدون كل البعد عن الذهنية البدوية العربية التى سادت العصر الجاهلى والتى لا تتصور الكائن الإنسانى إلا داخل مجموعة شريعته العنصرية القبلية ، حيث يعد أفرادها نسخاً يطابق بعضها البعض ، وينوب كل شخص فى القبيلة . لم تكن العنصرية القبلية لتعترف بالتضامن والعلاقات الودية إلا بين من تجمعهم رابطة الرحم ، من قريب أو بعيد . وتنبئ واقعية العنصرية على تقديس الجسد المشترك . فحتى أواخر العصر الجاهلى ، ظلت الروابط المعشورية تعتمد على العنصرية ، إلا أنها تجاوزت حلود القبيلة شيئاً ما ، مع عدم تفهم الشخصية الإنسانية كذات مستقلة فى معناها الشامل . هكذا نرى عرب الجاهلية يفرقون بين العربى الذى يعد نفسه حراً ، مثل المواطن الأثينى ، وبير العجمى ، أى الأجنبى الذى يجوز ، طبعاً ، استرقاقه . ففهوم « أجنبى » و « عجمى » يماثل مفهوم « برابرة » عند الرومان (من غاليين وسبيثين وبارثيين وأفارقة) . ويتحدث (سقراط) عن روح الحصان والكلب ، ليستقل إلى روح الرقيق ، كأنه يجد بينهما صلة طبيعية بلسية^(١) .

(١) انظر : أفلاطون ، هيباس الصغير ، ٣٧٥ .

وعلى العكس من ذلك ، يعتبر الإسلام أن كل كائن إنسانى شخص ، بقطع النظر عن عرقه ، ولغته ، ولونه ، إذ لا فرق بين العربى والعجمى^(١) . فلنستمع لبعض ما جاء فى « خطبة الوداع » ، حيث يقف النبى بين آلاف المؤمنين ليؤكد :
« أيها الناس !

إن دماءكم ، وأموالكم عليكم حرام ، إلى أن تلقوا ربكم [. . .] وإنكم ستلقون ربكم فسيألكم عن أعمالكم . . . »^(٢) .

كما يصرح النبى ، فى خطبة ألقاها بباب الكعبة^(٣) : « الناس من آدم ، وآدم من تراب » .

فالاختلافات العرقية ، واللغوية ليست إلا آيات قدرة الله الذى :
« من آياته خلق السماوات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم . . . » (الروم ٣٠ آية رقم ٢٢) .

ليست اللهجات ، والألوان ، والأعراف ، إلا مجرد اختلافات شكلية ، عرضية ، لغاية عملية : — « يا أيها الناس ! — إنا خلقناكم من ذكر وأنثى ، — وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا » . فلا فخر . إذن ، باللون أو بالانتساب لأية عشيرة . إذ يزيد القرآن : — « إن أكرمكم ، عند الله ، أتقاكم » (الحجرات ٤٩ آية ١٣)^(٤) .

* * *

نستخلص ، مما تقدم ، فكرة عن ذلك الواقع الحى الغنى الجوانب الذى هو الشخص . فلنحاول الآن ، قصد تفهمه ، أو على الأقل قصد التبصر بالبعض من مظاهره ، أن ننظر إليه من جوانب شتى .

(١) ورد فى القرآن الجذر (ع . ج . م .) ٤ مرات ، دون أن يكون له معنى قسحى (لا ازدراء ولا احتقار) : (النحل ١٦ آية ١٠٣) — (فصلت ٤١ آية ٤٤) مرتان فى هذه الآية و (الشعراء ٢٦ آية ١٩٨) .

(٢) ابن هشام ، سيرة النبى . القاهرة ج ٤ ، ص ٢٧٥ .

(٣) نفس المصدر ص ٣٢ .

(٤) إن مدلول « التقوى » لا ينحصر فى المعنى الدينى المحدود (أى القيام بالشعائر أو الزهد) بل تدل كلمة « تقوى » على كل نشاط يلغى سوء عن النفس وعن الغير (الغير فى المعنى العام) . فالعمل ، من أجل الصلاح ، الخاص أو العلم ، يعد وقاية ، أى تقوى . فالتقوى صيانة النفس من كل ما يؤذيها ، وحفظها من الإثم .

من المدلول إلى الكلمة

إذا اعتبرنا الدور الهام الذي لعبته اللغة العربية ، بوصفها لغة القرآن والثقافة الإسلامية . وجب علينا أن نحدد ، بدقة ، البعض من الألفاظ التي لها أساس بمفهوم « شخص » .

هناك كلمة فرد . وهي تقابل كلمة جمع ، سواء أدلت على الأشياء أو على الكائنات^(١) . وهناك كلمة شخص التي تدل ، مثل (Persona) اللاتينية ، على القناع أو المظهر الجسماني الخارجي للإنسان ، أو على شبهه الظاهر ، أي ظله^(٢) . أليست كلمة (Persona) ، بالنسبة للواقع إلا ظلاً له ، ومجرد كائن مسرحي مقنع (أحياناً بقناع المأساة ، وأحياناً بقناع المهزلة) ؟ - بيد أنه ، مع الإسلام ، ازداد مدلول شخص غنى ودقة ، في آن واحد . إذ أصبح الفرد لا يسمى شخصاً إلا إذا انضمت إلى فرديته أبعاد ، مثل :

العرض : الجانب المعنوي الذي يجب الدفاع عنه وحمايته ، من كل دنس ؛ إنه الفضيلة ، والروح ، والسمعة ، والشرف ؛ إنه الشيء الذي يكون كرامتنا الشخصية .

الحسب : القيمة ، والاستحقاق ، والنبيل . سواء كان مكتسباً بجهود شخصية أو موروثاً^(٣) .

(١) وردت كلمة فرد في القرآن (٦ : ٩٤) ثم في (١٩ : ٨٥ و ٩٥) . ثم (٢١ : ٧٩) .

(٢) كلمة شخص من الجذر (ش . خ . ص) :

أ - شخص الشيء = برز وظهر .

ب - شخص = بدا (يقال للأشباح) .

ج - شخص = نظر بالحاج « واقترب الوعد الحق ، فإذا هي شاخته أبصار الذين كفروا » (الأنبياء ٢١ آية ٩٧) ، « إنما يؤخروهم ليوم تشخص فيه الأبصار » : (إبراهيم ١٤ آية ٤٢) .

د - شخص = تمثل ، وضع ، أوحى بفكرة عن . . . (انظر إبراهيم ١٤ الآية ٤٢ والأنبياء ٢١ الآية ٩٧) .

نشير إلى المقال الهام للويس ماسينيون (L. Mamignon) حول احترام الشخص في الإسلام وأسبقية حماية اللاجئين على واجب الجهاد . راجع : Revue internationale de la croix rouge العدد ٤٠٢ ، جوفيف ، عام ١٩٥٢ .

(٣) كلمة « حسب » مشتقة من الجذر (ح . س . ب) = عد ، أي ضم كل ما يمكن عده في صالح إنسان ما .

النسب : الأصل والانتساب ، بالوراثة ، لعشيرة أو لجنس ما .

يلزمنا ، إذن ، في دراسة « الشخصية الإسلامية » ، أن نراعي جانبين أساسيين : من جهة ، جانباً جسمانياً خارجاً ظاهراً ، ومن أخرى ، جانباً باطنياً معنوياً ونفسانياً .

لقد تبنى الإسلام محتوى كلمة « شخص » وزاده قوة وعمقاً ، حيث أدخله في نطاق الفقه (اعتقادات ومعاملات) . نجد هذا المفهوم ، في زمن النبي ، وقد تجرد عن الأساطير وتخلّى عن أثقال المعتقدات الطوطمية ، إذ تجسد ، في القرآن والسنة ، كواقع جديد متميز : أصبح الشخص موضوعاً للأحكام الشرعية بصفته كائناً مشغولاً عن فعالياته ، يقوم بأعمال تنطبق عليها أحكام الدين ، كما تنطبق عليها قيم الأخلاق ، ومعايير المجتمع . لقد أصبح الشخص ذاتاً لها حياتها الخاصة واستقلالها الذاتي .

هكذا تطورت كلمة شخص توسعاً وعمقاً ، مثل مقابلها باللغة اللاتينية (Persona) . ففهوم (Persona) قد تعرض ، هو الآخر ، إلى عملية ترشيح وتصفية ، مع مرور الأيام ، وذلك منذ الكلمة الأوتروسكية (فيرسو Phersu) إلى الصيغة الفرنسية (Personne) ، في معناها الحالي . ففي البداية ، أطلقت كلمة (Persona) على القناع ، ثم صارت تدل ، منذ عهد (شيشرون) ، على « الدور » الذي يلعبه الإنسان المقنع في التمثيلية ، قبل أن يخضع هذا المفهوم لتغيرات جديدة ، منذ فجر المسيحية^(١) .

إننا لنتكبد خطأ إذا استتجنا من وجود كلمة (فيرسو Phersu) اتجاهاً ونوايا شخصانية عند الأوتروسكيين الذين كانوا ، كما فعل بعدهم الإغريق ، يقدمون القرابين البشرية لألهتهم ، خلافاً لما أتت به الديانات الإبراهيمية (اليهودية والمسيحية والإسلام) التي أبدلت القرابين البشرية بالأضاحي الحيوانية . ولن يجوز ، كذلك ،

(١) لا نذكر هنا الأطوار التي قطعها معنى « شخص » طوال العصور في مختلف الثقافات والأديان . من أراد المزيد ، يصاد هذه الجزئية ، فليُنظر Ignace Meyerson *les fonctions psychologiques et les* *oeuvres*, Paris, Ed. Vrin وكذلك كتابنا : من الكائن إلى الشخص ، من ص ٨٢ إلى ١٠٧ (دار المعارف ، القاهرة) .

أن تقول بوجود شخصية عند الرومان لمجرد استعمالهم كلمة (Persona) . لقد سادت ، في المجتمع الروماني ، الاسترقاقية^(١) إلى أبعد حد في القضاة ، كما سادت العنصرية في قوانينه وأعرافه ، التي كان الرقيق وكثير من الأحرار ضحية لها . فـ « مهنة » المصارع (le gladiateur)^(٢) . مثلاً ، لم يرتضها أبداً المواطن الروماني لنفسه بيد أنه فرض احترامها على العبيد والأسارى ، وحتى على الأجانب الأحرار من جرمانيين وسوريين وبربر . لقد انحصرت مهمة المصارع ، في دور « حيوان » للعب ، تسلية للرومانيين . فكان المرشحون للوظائف العمومية يكتزون المصارعين ، من جمعيات مخصصة في الدعاية والإشهار ، كما تكثرى الخيول ، لأن حفلات التسلية كانت من الوسائل المستعملة للدعاية الانتخابية .

أما في الإسلام ، فالفرق الوحيد الذي يمكن اعتباره هو التمييز بين المؤمن وغير المؤمن ، على أن كليهما يعد شخصاً يساوى جميع الناس من حيث الكرامة الإنسانية وقداستها ، فلكل شخص قابلية فطرية للإيمان ، وقدرة اندفاعية طبيعية على الشك ، إذ جميع البشر من جوهر واحد . فكما جاء في حديث يرويه البخاري : « كلكم من آدم ، وآدم من تراب »^(٣) .

إن النبيين أنفسهم من ذات الطينة التي تكون منها سائر الناس ، فهم أيضاً أشخاص ، وأشخاص لا أكثر : — « أو عجبتم أن جاءكم ذكر من ربكم ، على رجل منكم ، لينذركم ولتتقوا لعلكم ترحمون ؟ » (الأعراف ٧ آية ٦٣) — « وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل » (آل عمران ٣٤ : آية ١٤٤) — (لقد جاءكم رسول من أنفسكم ، عزيز عليه ما عنت . . .) (التوبة ٩ آية ١٢٨)^(٤) .

كلما تحدث القرآن والسنة ، عن الجنس البشري ، استعمالاً كلمتي « إنسان » أو « آدم » (أبو البشرية) ، فلا يفضلان عصبية أو عرقاً ما : « لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم » (التين ٩٥ آية ٤) ، الإنسان بصفة مطلقة ، كنوع ، لا بوصفه منتسباً لأمة ، أو قبيلة ، أو أسرة معينة .

• • •

(١) انظر في م . ف : Esclavagisme

(٢) أو gladiator ، كما كانوا يسمونه باللاتيني .

(٣) انظر كذلك الأعراف ٧ آية ٦٩ ويونس ١٠ آية ٢ .

(٤) انظر كذلك الأحزاب ٣٣ آية ٤ والفتح ٤٨ آية ٢٦ .

بعد أن خلق الله الإنسان ، ذلك الكائن الذى يعد أشرف الكائنات وأعزها ، لم يلق بهذا الإبداع السامى فى هاوية من النسيان وعلم الاكتراث ، بل أحاطه بحمى عنايته : — « وهو معكم أينما كنتم ، والله بما تعلمون بصير » . (الحديد ٥٧ آية ٤) — « ولقد خلقنا الإنسان ، ونعلم ما توسوس به نفسه ، ونحن أقرب إليه من حبل الوريد » (ق ٥٠ آية ١٦) .

إن الله مع الإنسان فى كل مكان وزمان ، فى السراء والضراء . فالإسلام يعتبر « أنا » شعوراً ووعياً ، والوعى قبس من نور الله . وعلى العكس من هذا ، لم يكن الأنا ، فى العصر الجاهلى ، مركزاً فى داخله ، بل مشتتاً على الخارج ، منعزل الذاتية الخاصة ، حسب المشاركة فى ذاتية قبلية مشاعة . فكيف يستطيع ، والحالة هذه ، أن يصل إلى درجة الوعى ما دام شعوره يندوب فى شعور جماعى غير محدد ، قانونه العصبية الضيقة التى يعبر عنها دريد بن الصمة فى البيت الآتى :

« وهل أنا إلا من غزية ، إن غوت غويت ، وإن ترشد غزية ، أرشد »
فهذا مخالف لما جاء فى السنة . يروى أن النبى قال : « انصر أخاك ، ظالماً أو مظلوماً . قيل : أنصره إذا كان مظلوماً ، وكيف أنصره ظالماً ؟ قال : تحججه عن الظلم ، فإن ذلك نصره » (١) .

• • •

فاستنتاجاً من الآيات القرآنية ، يبدو أن جذر (ش . خ . ص .) ، كان موجوداً قبل الإسلام ، وقد تعددت معانى مشتقاته ، لكن برغم ذلك ، لم يعرف العرب لالفة « شخص » ، ولا مفهومها فى دلالاته المعاصرة . سيضع مفكرون مسلمون (مثل إخوان الصفاء ، وابن سينا) ، لأول مرة ، كلمة « شخص » ويشحنونها بمفاهيم جديدة تمخضت عن الثقافة الإسلامية العربية وترعرعت فى الطقس الفقهى والفلسفى .

هكذا تكونت فى الإسلام ، منذ انطلاقاته الأولى ، فكرة « شخص » ، محتواها التقيى ، فى ميدان الأخلاق وميدان السياسة ، (إبراهيم ١٤ آية ٤٢) (والأنبياء ٢١ آية ٩٧) قبل أن توجد اللفظة المعبرة عنها . فالقرآن يستعمل للك

(١) البخارى ، صحيح ، « كتاب النظام » .

مفردات لا صلة لها ، من حيث الاشتقاق اللغوي ، بالجذر (ش . خ . ص .)
لتأدية المفاهيم الجديدة ، ما نحن نأتى ببعضها .

كانت لفظة « وجه » هي التي تدلّ على معنى الشخص ، وهذا ما يؤكد
القربة بكلمة (Persona) اللاتينية التي تدلّ على المظهر الخارجى . فلتتبع تطور
معانى وجه ، فى اللغة العربية ، لتفهم ، بكل وضوح ، مراحل التآرجح والغموض
التي قطعها معنى شخص ، كما نصل إلى المفهوم الواضح الذى حصل عليه فى
الإسلام .

فن المعنى المادى لكلمة وجه (يوسف ١٢ آية ٩٢) ، نتقل إلى المعنى المجازى
(وجه = نظر) ؛ قرآن ، (البقرة ٢ الآيات ١٤٣ ومن ١٤٧ إلى ١٤٩) . وبما أن
الوجه يعد أشرف ما فى الكائن ، صار يدل على الكائن كله ، مع امتداد فى
المعنى ^(١) . وهذا يذكرنا بالكلمة الإغريقية (Prosôpon) التي دلت ، أول الأمر ،
على وجه (مثل Face الفرنسية) ثم على قناع (قارن Persona اللاتينية) . وأخيراً أخذ
« وجه » معانى أخرى ، منها : « ظهور » و « صورة » (قارن بين هذا وبين الكلمة
الإنجليزية Face = كل ما يبدو للناظر من أى شىء) قارن كذلك باللغة
العربية « ظل » . ثم دل وجه على « الوجود » ، ثم على الشخص بصفة عامة .

إن العبارة القرآنية « وجه الله » تدل على الذات الإلهية : « أينما تولوا فثم وجه
الله » ^(٢) . كما تستعمل نفس الكلمة فى القرآن للدلالة على الشخص البشرى ^(٣) .
فالشبح ، أو الظل ، أو أى كائن يصعب تمييزه وتحديد هويته ، يعد فرداً أو
كائناً ، ولكن لا يمكن اعتباره كائناً معيناً ، « الكائن » . فعلى الوجه تبدو الملامح ،
والسن ، وما تحتوى عليه بعض النظرات (أحياناً) من معانى « تبوح العيون بسر
القلوب » .

(١) نجد ذلك فى عباراته مثل « كرم الله وجهه » و « الوجهاء » (القوم الذين يقدمون لنيابة عن
غيرهم) . وعيسى بن مريم « وجيهاً فى الدنيا والآخرة » ، ومن المقربين « (آل عمران ٣ آية ٤٥) كما أن موسى
« كان عند الله وجيهاً » (الأحزاب ٣٣ : آية ٦٩) .

(٢) انظر : البقرة ٢ آية ١١٢ - النساء ٤ آية ١٢٥ - الحج ٢٢ آية ١١ - الروم
٣٠ آية ٣٠ .

(٣) انظر : البقرة ٢ آية ١١٥ و ٢٧٢ - لقمان ٣١ آية ٢٢ - الروم ٣٠ آية ٣٧ و ٣٨ -
الرحمن ٥٥ آية ٢٥ - الجمعة ٦٢ آية ٩ - الليل ٩٢ آية ٢٠ .

في الوجه ، أيضاً ، الأنف الذي هو رمز الكرامة و « الأنفة » . إن « إخضاع أنف أحد الناس » هو إذلاله ، و « أنيف » من العار ، ترفع وتتره عنه . فلا غرابة إذن في أن بعض المقاومين الجزائريين يجذعون أنف خوة القضية الوطنية . ويروي الأستاذ يوسف شلحود أن عرب الكويت يقطعون أرنبة السارق ، اقتصاصاً منه ، لأنه رجل لا كرامة له . هذه الدلالة التقييمية للأنف توجد عند كثير من الشعوب المختلفة . يحكي (Robert Lauvie روبر لوفى) الكاتب الأنثولوجى الأمريكى ، عن هنود السهول الشمالية من الولايات المتحدة ، أنهم حريصون كل الحرص على صيانة عفة الزوجة ، فإذا حصل منها ما يمس بعرضها جددوا أنفها ، بتأييد من جميع أفراد القبيلة .

ويحتوى الوجه أيضاً على أداة التفاهم والشهادة ، تلك الأداة التى تعد من أهم ما فى الكائن الإنسانى : فباللسان يتواصل المرء بغيره ، وبه يتكلم ويؤدى الشهادة . إن الحوار يعد من الأبعاد المؤسنة للأشخاص .

هكذا نرى كيف حصل اشتراك فى الدلالة بين وجه وشخص مما يذكرنا ، على سبيل الشبه ، بما كتبه (موس Mauss) عن بعض المجتمعات البدائية : إذا امتنع أحد رؤساء العشيرة عن القيام بإحدى التزاماته ، قيل إن « وجهه متعفن » ، لأن أهل الشمال الغربى لأمريكا ، يعتبرون ضياع السمعة بمثابة ضياع للروح ، أو فساد للوجه ، ومن أراق دم وجهه ، فقد أضاع حقه فى حمل الروح ، ولبس الشعار ، والانتساب إلى الطوطيم^(١) . ونقول فى المغرب « باع ماء وجهه » بمعنى أنه دنس شرفه .

* * *

مفاهيم تتمحور حول « شخص »

يلاحظ أنه لم يحصل فى ثقافات الشعوب . على اختلاف أنواعها ، تمييز بين « وجه » و « شخص » إلا مؤخراً . فالتاريخ الإنسانى لا يعرف فكرة بدئية أولى ، مباشرة عن « شخص » ، بل على العكس ، كل شئ يدلنا على أنها فكرة مكتسبة ، لها كيان تطورى ، ينمو أو يتقلص ، حسب الظروف التاريخية

والعقائدية . هكذا ، تنمى وتعمق مضمون شخص (أنطولوجياً ، مجتمعياً ، وأخلاقياً) فى الطقس الإسلامى ، ففرض وجوده ، بفضل ثرائه وكثافته مفاهيمه الجديدة : وأصبح يدل على مجموع الكائن البشرى ، لا على مظهره فحسب ، أما معنى « وجه فقد تقلص » ولم يعد يدل إلا على الحيا (برغم كونه أشرف ما فى الإنسان) . وفى هذا المعنى يفهم الحديث الذى رواه أبو هريرة : « إذا قاتل أحدكم فليجنب الوجه » (البخارى) .

• • •

فى اللغة العربية ألفاظ لها مساس مباشر بموضوعنا تستوجب تحليلاً ، عسانا نزداد اقتراباً من مفاهيم « شخص » فى الإسلام .

على رأس لائحة تلك الألفاظ نجد « ذات » التى تدل على « ماهية » ، أو « جوهر » ، وأحياناً تعنى ، فى الفلسفة ، مفهوم « فرد » . بيد أن كل هذه المعانى طارئة لا أصلية ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ، إن « ذات » لفظ مشترك بين الكائن البشرى والكائنات غير البشرية ، من حيوان وجماد ، هكذا يقول القرآن عن الله بأنه « عليم بذات الصدور » (أى خفايا العقل والقلب) (آل عمران ٣ آية ١١٩)^(١) . وينعت القرآن السماء بـ « ذات البروج » (البروج ٨٥ آية ١) ، والنار بـ « ذات اللهب » (أى لها توقد وشدة حرارة) (المسد ١١١ آية ٣) .

فغالباً ما تعبر « ذات » على علاقة أو على صفة (حالة أو شكل) تختص بهما الأشياء . فنحن ، إذن ، يعينون عن المعنى الفلسفى (ماهية) ، وعن واقعية « شخص » ، لأن مدلول « ذات » ، فى الأمثلة السابقة ، ينحصر فى أوصاف متصلة بالكائنات لا بجوهرها أو ذاتيتها . وبالإضافة إلى هذا ، فإن تلك الكائنات من نوعية الماديات أو المجردات . وفى القرآن أمثلة على ذلك ، منها ما يتعلق بالأشياء من حيث تموقفها فى الفضاء : « وترى الشمس إذا طلعت تزاور عن كهفهم ذات اليمين [...] وتقلبهم ذات اليمين وذات الشمال » (الكهف ١٨ آية ١٧ و ١٨) . ومن الآيات ما يستعمل « ذات » لوصف المكان : « وجعلنا ابن مريم

(١) نجد نفس المدلول فى غير ما آية (آل عمران ٣ آية ١٥٤ - المائة ٥ آية ٧ - الأنفال ٨

آية ٤٣ - هود ١١ آية ٥٤ - لقمان ٣١ آية ٢٣ - سبأ ٢٤ آية ٢٨) .

وأما آية ، وآويناها إلى ربوة ذات قرار ومعين ، (المؤمنون ٢٣ آية ٥٠)^(١) ..

* * *

للفظتين أخريين علاقة صميمية بموضوعنا ، هما : « امرؤ » و « إنسان » لكن ، بما أنهما يدلان على الجانب الإنساني ، في معناه الشامل ، أكثر من دلالتهما على الجانب الشخصي المحدد (شخص في المعنى الاصطلاحي) نرجئ تحليلهما إلى دراسة مقبلة عن (l'humanisme musulman) التركة الإنسانية في الإسلام ، مكثفين ، الآن ، بالتعرض لجانب واحد من جوانبهما .

* * *

منذ القديم ولفظة إنسان من الكلمات التي تحظى باهتمام المفكرين الإسلاميين . ولنضرب مثلاً على تلك العناية الخاصة بما رواه ابن حزم عن نزاع حصل بين من يدعى أن « إنسان » لا يطلق إلا على الجسد وحده (مثل أبي الهذيل العلاف) ، وبين من يقول إنه يختص بالنفس وحدها (رأى إبراهيم النظام) ، وبين من يرى أن « إنسان » يطلق على الوحدة التي تتألف من الجسد والنفس معاً . وبعد عرض مختلف الآراء ، ختم ابن حزم حديثه مؤكداً أن « إنسان » يطلق على الجسد (الأليقي الميت إنساناً ؟) ، كما يدل على الروح لأنها نواة الأحداث الشعورية والقلوات المختلفة والأمزجة . وأخيراً ، يعبر ، بإنسان ، عن وحدة الجسد والروح ، إذ أن كل واحد منهما يرتكز على الآخر^(٢) .

« ذاتية » أم « شخصية » ؟

من أجل الأسباب السابقة ، نظن أن إطلاق « ذاتية » على (personalisme) كما يفعله بعض الكتاب العرب ، غير ملائم . فبعد الوهاب عزام ، في تعريبه لكتب محمد إقبال ، يستعمل « ذاتية » مقابل « خردى »^(٣) ، وتبعه في ذلك غيره . ونوجه نفس الملاحظة إلى مترجمين غربيين^(٤) .

(١) الفصل ، هـ ، « الكلام عن إنسان » ، ص ٤١ ، القاهرة ، ١٣٤٧ .

(٢) انظر كذلك : القمر ٤٤ آية ١٣ - الزخرف ٥٥ آية ١١ - المجادلة ٥٨ آية ٥ - الحشر ٥٩ آية ٧ .

(٣) انظر ، مثلاً : « بيان مشرق » ، ص ١٤ من النص العربي .

(٤) كاللشرق R.A. Nicholson التي فهم « خردى » في معنى « ذات » و « ذاتية » .

انظر : The Secrets of the self ، لاهور ، ١٩٢٠ .

إن كلمة « شخصية » ، في نظرنا ، أقرب إلى الصواب من الذاتية . ألسنا نرى أن لفظ « شخص » ينحصر في الدلالة على الإنسان ، في حين أن كلمة « ذات » يشترك فيها الإنسان والحيوان ، بل حتى الأشياء ؟ نقول الرجل « ذاته » ، والحصان « ذاته » ، والورقة « ذاتها » ! . . .

لقد تلافى الزميل محمد بن تاويت^(١) ، فأكد اتفاقه معنا على ترجمة « خودى » بـ « ذاتية » لا بشخصانية ، لأن : « خودى نسبة إلى خود التي هي ذات الشيء أو نفسه ، وتطلق في نسبتها ويراد بها غير الذاتية : الأثرة والعناد والصلاف . والمهم أن كلمتنا العربية منحرفة عما أطلقت عليه ، وأحسن منها ما اخترعتموه لترجمتها ، وهو « الشخصية » ، التي أصبحت تتمكن من مدلولها العلمى . ولا غرابة في هذا الاختراع ، فمن قبل ألف سنة ، رأينا المقدسى يذكر أن الله لما أراد أن يخصص القطر بالآخرة قال القطران ، وبهذا نرى الاختراع اللغوى مسلماً به إذا ما أريد به مدلول جديد .

نعم ، إن كانت « الذاتية » قد اشتهرت في مدلولها الجديد اشتهاراً اعترف به ، فعندئذ ندع لها على الرغم من خلقها المشوهة ، لقد استعمل الفقهاء بعض الكلمات ، لحتم فيها اللغويون وأهل الصرف . ومع هذا فنحن ملزمون باستعمالها في التقه ، مثل كلمة « اللقطة » (بفتح القاف) ، مع أن الصواب تسكينها . وكذلك استعمل المناطق استعمالاً لحتم النحاة في بعضها ، كقولهم « قد لا يكون » ، ومع هذا فنحن ملزمون باتباع هذا في تعبيرنا المنطقي ، وإن كانت « قد » لا تدخل على المنى^(٢) .

• • •

نستخلص ، من هذه المحاولة الموجزة ، أن مفهوم « شخص » اكتسب ، منذ فجر الإسلام ، معانى كثيفة حية مليئة ، فإذا كان المفهوم ، في القرن الأول

(١) أستاذ الأدب الأندلسى واللغة الفارسية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية (جامعة محمد الخامس) .

(٢) أخذ علينا بعض النقاد استعمال « شخصاني » لأنها ، هي أيضاً ، لفظة خارجة عن القياس اللغوى . وردنا هو أن العربية تستعمل « رباني » = المتخصص في علم الرب (في حين أن الرب نسبة إلى رب) - وأطلق العرب « شراني » ، و « لحياني » و « رقباني » على من كان كبير الشعر ، وعلى من طالت لحيته ، وعلى من غلظت رقبته .

للهجرة ، لم يعثر على لفظة مطابقة تفي معناه ، بكامل الدقة ، فقد كانت له ، برغم ذلك ، دلالة حيث اكتسب ، بفضل تعاليم الإسلام ، محتوى داخل سياق خاص ، فصارت معانيه تزداد دقة وتحديداً ، منذ ذلك العهد نتج انقلاب شامل في الذهنية العربية أخرجها من الصور الجماعية القضاضة اللاحدة ، إلى التعقل الفردي وإلى الوضوح والوعي . ومنذ هذه المرحلة ، لم تعد القبيلة وحدها منبع كل القيم وتجسيدا للحقيقة ، وهي وحدها تتمتع بالواقعية الفذة ، بل أصبح كل عضو من القبيلة ، بصنفة شخصية ، دون اعتبار المكاة أو الجنس ، يشعر بوجوده كشخص يحمل كرامة وقيماً مقدسة ، لا عن طريق العصبية القبلية ، ولكن لأنه « شخص » وكفى . فالحقيقة الأولى التي تبرز ما يتسرّب في الإنسان من كرامة وقلمية ، عند الله ، هي أنه تعالى قد حباه ، من بين جميع المخلوقات ، فسخر له كل ما في الكون . تروى لنا « سورة إبراهيم » عما فعله الله من أجل البشر : « الله الذي خلق السماوات والأرض . وأنزل من السماء ماء ، فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم . وسخر لكم الفلك لتجري في البحر بأمره . . . وسخر لكم الأنهار . وسخر لكم الشمس والقمر دائبين . وسخر لكم الليل والنهار . وآتاكم من كل ما سألتموه . وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها » (إبراهيم ١٤ آية ٣٢ و ٣٣)^(١) . هكذا نرى الفرد يتميز عن القبيلة ، فيتصعد من الإحساس الغامض بفرديته إلى وعي شخصيته – وقد تبلورت كفاية في ذاتها ، بتزكية من الخالق الباري : « ولقد كرّمنا بني آدم ، وحملناهم في البر والبحر ، ورزقناهم من الطيبات ، وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً » (الإسراء ١٧ آية ٧٠) .

فبفضل الدين الجديد ، حصل انقلاب جذري في ذهنية وجدان العرب : فعوضاً عن أن يبقى العربي فرداً يذوب في القبيلة ، داخل اتصال أفقي ، صار شخصاً يشعر بشخصيته في ذاتها ، ويتصل ، عمودياً بكائن مطلق ، الخالق المتعالى الذى سوى بين العربى والعجمى .

• • •

(١) انظر كذلك ، النحل ١٦ آية ١٢ و ١٤ – الحج ٢٢ آية ٦٥ – لقمان ٣١ آية ٢٠ .

الشخص كائن يحيا ويعرف أنه يحيا

إن الحيوانات ، هي الأخرى ، من مخلوقات الله . ولكن ميزة القداسة التي للإنسان على الحيوان تأتي من الوعي الذي هو من خصائص الإنسان وحده : إنه الكائن الذي يحيا ، ويحس ، ويعرف ببصيرته أنه يحيا ويحس^(١) . فالإنسان يجعل من ذاته موضوع أبحاثه أو أحكامه ، كما يميز في نفسه بين درجات الواقع ، وبين الأفكار والعواطف الخاطئة والصائبة ، أما الحيوان فيعيش ويحس ، دون أن يحكم على إحساسه وحياته، إذ ينقصه بعد من الأبعاد العميقة التي هي تعالى^(٢) . فليست للحيوان أية حاسة تعينه على أن يتفهم الخطأ والصواب ، القبح والجمال ، الظلم والعدل . فهو لا يتعدى حاضره ، كما يحقق مشاريع وفروعات في المستقبل . . . إنه يحس ، ولا يفعل أكثر من أن يحس ، بينما يمكن للإنسان أن يرفع إدراكاته وشعوره من مستوى الحياة النباتية إلى مستوى المعاني ، متجاوزاً ذاته في أعماله . فالفعاليات البشرية ، عندما تتموقف في مستوى المعاني ، تؤنس طبيعة الإنسان الحيوانية وتجعل من كل واحد منا مجسداً للشهادة في العالم . من هنا يكتسب الإنسان كرامته وامتيازته : « ولقد كرّمنا بني آدم ، وحملناهم في البر والبحر ، ورزقناهم من الطيبات ، وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً » (الإسراء ١٧ آية ٧٠) .

• • •

لمعرفة مدى هذا التكريم الذي خص الله به الإنسانية ، يكفي أن نشير إلى سجد الملائكة ، وبأمر من الله ، أمام أب البشر ، آدم ، احتراماً وإجلالاً ، هذا الإجلال الخاص بالخالق وحده . نجد في القرآن الله يخاطب الملائكة :

« وإذ قال ربك للملائكة - إني خالق بشراً من صلصال من حمإ مسنون ، فإذا سويته ونفخت فيه من روحي ، فقعدوا له ساجدين ! . فسجد الملائكة ،

(١) البصيرة : الحس الباطني ، النظرة الداخلية ، الحس (يوسف ١٢ آية ١٠٨) « قل : هذه سبل أدعو إلى الله ، على بصيرة ، أنا ومن اتبني » (يوسف ١٢ آية ١٠٨) « وبل الإنسان على نفسه بصيرة » . (القيامة ٧٥ آية ١٤) .

(٢) انظر القسم الثالث من كتابنا . *De l'Âme à la Personne* .

كلهم ، أجمعون ، إلا إبليس أبى أن يكون مع الساجدين ، (الحجر ١٥ الآيات من ٢٨ إلى ٣١) .

بينما يطلب الله من الإنسان أن لا يسجد أمام أى كان ، ما عداه تعالى ، أوجب على الملائكة أن يسجدوا لله ، وللإنسان . وعندما امتنع إبليس عن احترام وتقدير الإنسان ، حلت به اللعنة (ص ٣٨ الآيات من ٧٣ إلى ٧٩) .

سأل الله إبليس :

« مالك ألا تكون مع الساجدين ؟ »

قال : لم أكن لأسجد لبشر خلقته من صلصال من حمأ مسنون .

قال : فاخرج منها ! فإنك رجم ، وإن عليك اللعنة إلى يوم الدين . (الحجر ١٥ الآيات من ٣٢ إلى ٣٥)

فأله قد خلق الإنسان من طين وتنفخ فيه من روحه (ص ٣٨ آية ٧١ و ٧٢) ، خلقه بيده تعالى (ص ٣٨ آية ٧٥) .

هكذا عزز الخالق الجنس البشرى وأعزه ، واتخذ موقفاً لتصرته على إبليس ، ولتفضيله على الملائكة . فلإنسان قابلية ونزوع للكمال ، لأن الله خلقه على صورته « خلق الله آدم على صورته » (حديث) .

يُجد المسلم ، في أساس كل تجاربه ، « أنا » يتعرف بنفسه على ذاته ، بوصفه كرامة صادرة عن الله ، وبحيا وجوده بالتقاء مباشر مع ذاته ، ويكون معرفة عنها . في الذات يركز الوعي بالذات ، إذ هي الكينونة الصميمة للفكر وهو يمارس العبادات والمعاملات ، طبقاً لقوانين الفقه الإسلامى .

• • •

لقد حاولنا ، في كتاب سابق^(١) أن نبرز ما يوحد بين الكائن والشخص وما يفرق بينهما . فالشخص يصنع ذاته ، انطلاقاً من الكائن . إنه كائن — وهو — يتشخص : فأنا لا أظهر ، كواقع ماضى ، إلا لأنى كائن ، بيد أن نزوعانى ،

(١) دراسات في الشخصية الواقعية ، دار المعارف ، ج ١ - « من الكائن إلى الشخص » . (الفصلان ١ و ٢) .

وأفكارى ، وأهوائى ، ومجموع سلوكى ، يتعلق كله بواقع آخر يتجاوز عالم الماديات . هذا الواقع يفسر بواسطة تجريبات ذاتية وتاريخية مبدعة ، لا بواسطة أسباب . فالشخص يحتوى على الكائن ، ولكنه لا يحتويه فعلياً إلا إذا تعدى نطاق الكينونة (على أن هذا لا يعنى أن الشخص يستغرق مجموع الكائن) .

إننا نخضع بكائنا للأسباب ، وندخل عالم القيم والتعليلات والمعايير بتشخصتنا إذ لا نكتفى بمعاناة الانفعالات ، سلبياً ، بل نعمل ، ونرد الأفعال ، ونتحمل مسئولية ما نفعل ، لأننا كائنات حرة خلقة لأفعال . وبما أن الكائن - وهو - يتشخص ليس كائناً منفلقاً على طبيعته البيولوجية ، وليس إرادة محضة ، يبلل جهده ليكشف النافع والملائم والحسن ويسعى نحو الأحسن (أو ما يبدو أنه كذلك) . هذا التوتر نحو الكمال يجعل الإنسان يصبو لأن يصير مالكا للكون - « ولقد كتبنا فى الزبور ، من بعد الذكر ، أن الأرض يرثها عبادى الصالحون » (الأنبياء ٢١ آية ١٠٥) .

• • •

تلك هى الثورة الكبرى التى حققها الإسلام : إن شرف أى إنسان مكتسب ، بصفة فردية ، بفضل ما يقوم به من أعمال الصلاح والخير ، لا بالانتساب إلى قبيلة ، أو موطن ، وهذا يخالف تمام الاختلاف لما كان عليه العرب .

فقد عرف عرب مكة ، فى العصر الجاهلى ، نظام « الحمى » (مفرد : حمى) = ابن البلد ، أى ابن البقعة المقدسة ، المتمى إلى الكعبة والمقام) . كان للحمى امتيازات تشريفية لأنهم أبناء الحرم ، فيرفعون عن أن يفعلوا كل ما يفعله بقية العرب غير القاطنين مكة ، حتى فيما يتصل بالشعائر الدينية . يروى ياقوت الحموى : « كان من سنة الحمى ألا يخرجوا أيام الموسم إلى عرفات ، إنما يقفون بالمزدلفة . وكان لا يشكون ولا يأتطون ولا يربطون عتراً ولا بقرة ، ولا يغزلون صوفاً ولا وبراً ، ولا يدخلون بيتاً من الشعر والمدر ، وإنما يكفون بالقباب الحرم ، فى الأشهر الحرم »^(١) .

(١) معجم البلدان ، طبعة مصطفى ، ج ٤ ، ص ٦٢٠ .

الوعى

كل الكائنات البشرية مدعوة لتشهد على وجود خالقها . وعلى وحدانيته ، وعلى قدرته الكلية . فبمجرد ما ينطق كائن بشهادة « لا إله إلا الله » يصير مسلماً . ولكى لا تكون الشهادة لفظية فحسب ، يجب على المؤمن أن يجسدها بممارسة العبادات (الفروض العينية : صلاة ، وزكاة ، وصوم ، وحج) وبسلوكه فى الحياة المجتمعية (المعاملات والأخلاق) . إن النطق بالشهادة (الإقرار بوحدانية الله) ، والقيام بواجباتنا نحوه تعالى ، ومواقفنا من الغير ، فعاليات تستلزم الإرادة والتمييز العقلى .

بيد أن أى فعل من أفعالنا لا يكتسب الصلاحية الدينية إلا بخلوص النية ، كما جاء فى حديث رواه البخارى : « إنما الأعمال بالنيات » ، فالنية هى القاعدة الأساسية فى الإسلام^(١) . تمتاز النية باندفاع القلب والاعتناق الواعى لا بالعادة والتقليد الأعمى . وهذا قريب مما جاء فى كتاب (برغسون) « الفكر والمتحرك » حيث : « إن الحدس تأمل » . ولكن بما أن جميع الأفعال التى يبنى عليها الإيمان تستلهم ما هو شامل فى كل واحد منا (نعى ما هو نوعى ، إنسانى) ، وفى نفس الوقت ، ما هو فىنا شخصى وصميمى خالص ، كان لزاماً أن يهيمن كل عمل دينى على سلوكنا وعلى مجموع كينونتنا ، أى على شخصنا .

إن الذى « يشهد » بوحدانية الله يؤكد ، فى نفس الوقت ، أن ذاته تكون وحدة ، ذلك أن معرفة القدرة الإلهية ، (ضمناً) ، معرفة قدرتنا الخاصة على الحكم ، والتقويم بفضل عملية الشهادة نفسها . فالمسلم ، وهو يصلى ، يقف وحده بين يدى الله ، لا تفصله عنه مسافة ، فيبقى معه فى تواصل ومناجاة . فى هذه اللحظات الممتازة من الصلاة ، أو الدعاء ، أو الابتهاال ، يقف شخص واحد ،

(١) انظر : البخارى ، صحيح ، وكذلك : القراق ، الأمية فى إدراك النية .

يعي وحدانيته ، أمام الإله الأحد . فالمرء لا يتعارض مع الإله ، ولكن يتموقف بالنسبة له ، كما أنه يتميز عن الكائنات الأخرى يتموقفه بالنسبة لها ، ولا بينه وبينهما من تشابه واختلاف . فالولا الصلحات الخارجية ما انفصلنا عن « أناته » طفولتنا ، كما أن اكتشافنا لواقع الآخرين هو الذي يجلي لنا واقعنا الذاتي : وعي لذاتي يمر بعلم الكائنات البشرية وعلم الأشياء . وعلى عكس المنطق المعتاد ، إن تاريخ تطور الشعور يذهب من الكون اللامتناهي في الكبر إلى الكون اللامتناهي في الصغر الذي هو علم الأنا الفردي . فالمسلم يحيا في العالم . وبدون نية صادقة لا تكتمل أية حركة ، أو أى فعل ، أو أية عاطفة في العالم . وسبب ذلك هو وجود الله الدائم في كل مكان : « وهو معكم أينما كنتم » (الحديد ٥٧ آية ٤) .

• • •

الأنا والآخر

الشخص واقع يتمتع باستقلال ذاتي . وباستقلال . ترابطي ، لأن « أنا » (في الإسلام) معشري . وبالرغم عما بين النوات من تباين . فإنها تتحاب — في — الله ، وتتواصل فيما بينها عن طريق تلك المحبة . في هذا الحب تجد النوات مركز التنامي ونقطة انطلاق وعيها للاستقلال — الذاتي الشخصي . وبما أن الأنا يتمتع باستقلال — ذاتي ، لزمه أن يتجلى كوحدة خاصة متميزة (بصفة مطلقة) عن الأشياء والكائنات التي ليست هذا « الأنا » . فالإنسان ، « في هذه الدنيا ، يقف وحيداً ترقبه عين الله ، راضية أو غاضبة ، دائماً على بعد لا يحصى [. . لكن] هذا الشعور بالانعزال داخل الكون ، نجده قد عوض مباشرة ، في الإسلام ، بمفهوم الأمة^(١) ، إن حديثي عن « أنا — ي » أو عن ذاتي ، هو كذلك حديث عن الآخرين وإقرار بوجود الأنت و « الغير » : إنها ، في آن واحد عملية إثبات تميز في — علاقات لا تنقسم : نغني أن الأنا يتمتع باستقلال ذاتي — في — ترابط مع « نحن » . فالشخص يعي ذاته وعياً تاماً ، عن طريق الشهادة « لا إله إلا الله » ، لأنه واقع مزدوج ومتفرد . بفضل هذا الفعل ، يؤكد الشخص واقعه المستقل ،

وكرامته ، وجوده الخاص ، أمام الكائن المطلق .

• • •

اتضح أن الشهادة ذات قطبين : فحينما نشهد بالوهمية الله ووجدانيته ، نؤكد وجود الله من جهة ، ونؤكد وجودنا الشخصي من جهة ثانية . إنه تأرجح دائم بين التجاوز والفيض ، بين المطلق والمتناهي ، بين ما هو روجي وما هو مشرع ، بين ما هو ميتافيزيقي وما هو تقسائي . هنا تكمن القيمة الأنطولوجية للشخص حيث يدرك ذاته ، في بداية الشهادة وفي آخرها . فالمؤمن يشهد أمام العلم وأمام الآخرين : « وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ، ويكون الرسول عليكم شهيداً » (البقرة ٢ آية ١٤٣) .

فن الجانب السيكولوجي ، يترتب عن الشهادة تأسيس علاقة مع الآخر ، ما دام الأنا والآخر يشركان في أداء نفس الشهادة .

ومن زاوية سوسولوجية ، تكتسب الشهادة تشخصها وعيانها في تكييف وجودنا الشخصي وتصرفاتنا في مواجهة الآخرين . على هذا الأساس ، فالمؤمن يمثل جزءاً من « نحن » . إن إيمان بعض من الناس يتصب في مقابل إلحاد الآخرين . لا غرو أنه موقف متناقض جوهرياً ، ذلك الموقف الذي يتطلب من الإيمان أن يكون دوماً موضع تساؤل ، وأن ينحصر جزءاً كبيراً منه لتكوين فكر نصالي : استغراق وانفصال ، ذوق ، وعقل^(١) ، التزام وعدم أكثرات . من هنا يتحتم وجود « علم كلام » متحرك ومتابع .

أما من الجانب الميتافيزيقي ، فإن الشخص ، سواء كان مؤمناً أو غير مؤمن ، يجد نفسه ضمن مستوى جللي تفيض فيه كل الاختيارات من الأنا ، وتخرجه ، في وقت واحد ، لكنها اختيارات تتجه نحو الإله الخالق المبدع ، حتى في حالة نفي وجوده . ألا نجد في أعماقنا أعظم الآيات الدالة على الحضور الإلهي الكلي : « وفي الأرض آيات للموقنين ، وفي أنفسكم ، أفلا تبصرون ؟ » (الذاريات ، ١٠١ آية ٢٠ و ٢١) .

(١) نقصد « ذوق » الصفة التي لا يتميز أحياناً عن نوع من الخس ، أو « اللف » ، أو الإلهام .

إني أكتشف واقعية وجودي الشخصي من خلال الآخرين ، هؤلاء الآخرون الذين أعكس فيهم ، بدوري ، شخصهم : إننا جميعاً « متشابهون » ، « أمثال » : فكوني شبيه الآخرين معناه أن شخصي لا يقبل الخضوع لأي بشر (في كل ما يكون جوهري ويحليني كقيمة في ذاتي) . المسلم لا يطالب بالخضوع إلا « الآخر المطلق » « أي الله » . فالله وحده يستطيع أن يجعل مني « أنا » ويكون « نحن » من مختلف « الأنوات » . وليس هناك من اتصال أو ارتباط بالنسبة للمطلق (نحن منوط بمجموع الذوات التي تكونه) . إن « المطلق » وحده غير مخلوق ، ولا شرط لوجوده ، وبإمكانه وحده أن يخلق وأن يكون شرطاً لكل شيء .

هذه « المطلقية » (absolute) الكاملة هي الأحـد : شرط وحيد ، ومنبع الوجودات ، والصلة الفريدة التي توحد كل الموجودين^(١) . فهو نقطة التقاء ، ونقطة إشعاع كل شيء ؛ إنه قدرة بغير حدود ، وضمانة الاستمرار ، وعلة العلل ، والسبب الأول ، والغاية الأخيرة لكل شيء : « هو الأول ، والآخر ، والظاهر ، والباطن » (الحديد ٥٧ آية ٣) .

وإذا كان الرب يهوه إلهاً لليهود فقط ، « شعب الله المختار » ، فعلى العكس من ذلك ، يرى الإسلام أن الله لم يلتزم بأي عهد خاص مع أي شعب خاص اجتباه دون العالمين . فإذا أخذنا الواحد المطلق كمرکز للإيمان ، افترضت الشهادة ، سلفاً ، وحدة الإله^(٢) ، ووحدة الطبيعة ، ووحدة المثل ، وكذلك وحدة العرق ، ووحدة الإنسان (انظر ١٣ : ٥٩) .

* * *

(١) مهما حاولنا أن نفعل ، لن نستطيع إبراز ما لوحائانية الله ، في الإسلام ، من قيمة . فهي تستقطب كل مناحي التفكير الإسلامي إلى حد أن هناك علماً خاصاً بوحائانية الله ، « علم التوحيد » : (آل عمران ٣ آية ٣٢ و ٤٣ - المؤمنون ٢٣ آية ٩١ - الصافات ٣٧ آية ٤ - فصلت ٤١ آية ٦ - الإخلاص ١١٢ آية ١) .

(٢) إن محمداً ليس إلهاً ، إنما مثله كمثل إبراهيم ، وموسى ، وعيسى . . . ، أي أنه مجرد « رسول قد خلت من قبله الرسل » (٢ ، ١٤٣) ، انظر أيضاً : (آل عمران ٣ آية ١٤٤ و ٦٤ - الأنعام ٦ آية ٥٠ و ١٣٥ - التوبة ٩ آية ٣٣ - يوسف ١٢ آية ١٠٨ - الرعد ١٣ آية ٣٦ و ٣٨) .

توتر التوازن

تشيد المجتمعات بوجود « التحن » ، ويمثل كل مجتمع مرحلة في التاريخ الإنساني ، أى فترة من تطور علاقات الصراع بين الإنسان والطبيعة . إن الإنسان يحمل ، في طبيعته ، منابع التناقضات والصراع ، لأنه من طبيعة مزدوجة ومرتبطة بالطبيعة : ويمثل هذا الرباط اللحمة الحقيقية لتاريخ الإنسانية . فإذا كان وجودنا زمانياً فلأنه يصنع التاريخ ، وصنعه التاريخ من طبيعته يخضع الكائن الإنساني باستمرار لضغط قوتين متناقضتين : جسد وفكر ، طبيعة وروح .

فلتساءل : لأية قوة من تلك القوتين يجب أن نعطي الأسبقية ؟

يعترف الإسلام بأن الشخص كلية ، لكنها غير متجانسة ، ولهذا يأمر المسلم بأن يسعى إلى إحداث التوازن بين العنصرين : - « ولا تنس نصيبك من الدنيا ، وأحسن كما أحسن الله إليك » (القصص ٢٨ آية ٧٧) .

ويؤكد حديث نبوى على هذا التوازن تأكيداً أقوى : - « اعمل » لدينك كأنك تعيش أبداً ، و« اعمل لآخرتك كأنك تموت غداً » . فالإيمان والرحمة^(١) يمثلان نظافة الروح بقدر ما يمثل الغسل نظافة الجسد : و « النظافة من الإيمان » .

في التصور الفريد الذى يكونه الإسلام عن الشخص ، مكان مرموق للتوازن ، ومن هنا الإلحاح على « زواج » عقل بين « الملاك » و « الحيوان » . فعلى الشخص ألا ينصرف كلية إلى الروح ، وألا يستغرق كذلك فى الجسد ، فالحياة الرهبانية تتعارض والتوجيه الإسلامى العام . فقد ورد فى حديث أن : « لا رهبانية فى الإسلام » . وكما أن مركز اهتمام الدين المسيحى هو الاعتقاد بالخطيئة الأصلية^(٢) ، فالتوتر الحثيث نحو التوازن والجهد المستمر لبلوغه ، هما مصدر اهتمام الإسلام وغايته ، وتحقيق التوازن ينال المسلم الفلاح فى هذه الدنيا ، وفى الآخرة .

(١) مفهوم « رحمة » ذو أهمية كبرى فى الإسلام ، إنه يشابه غنى وعمقاً مفاهيم الإحسان والمحبة فى المسيحية (la charité) . فبطر : (ز . ح . م .) = مكرمة ، رفق ، حنان ، شفقة ، عطاء ، (فى كل مفاهيم العطاء ، المادية والمعنوية) .

جاء فى حديث قلبي : « رحمتى سبقت غضبي » ، وفى القرآن : « إن رحمة الله قريب من المحسنين » (الأعراف ٧ آية ٥٦) . وسنعود ، للحديث عن مفهوم الرحمة فى الإسلام (انظر : ص ٣٩ و ٤٠) .

(٢) ستحدث بتفصيل أكثر عن الخطيئة الأصلية فى الإسلام . (انظر : القسم الثالث ، الفصل الثانى) .

المشكلة التي يمكن أن توضع الآن هي أن نعرف كيف يحدث تجاوز ثنائية روح - جسد ، نحو التوازن الوظيفي ، أي نحو وحدتهما . فبعض مختلف العبادات ، ينمو الوعي عند الشخص بأنه « كل » : أليس الوضوء والطهارة الكبرى ، مثلاً ، تطبيقات تستلزم مجموعة من الفعاليات تساهم فيها الروح ، عن طريق النية ، ويشترك فيها الجسم بواسطة الماء ، وفي حالة غياب الماء الرمل أو الحجر (التيمم) تمهيداً للاستغراق في الصلاة ؟ فالأمر يتعلق بالتمهيد لمواجهة الله ، في حوار مباشر : « إياك نعبد ، وإياك نستعين ، اهتدنا الصراط المستقيم ، صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين » (الفاتحة ١ الآيات من ٥ إلى ٧) . ولا بد ، في أركان الإسلام الأخرى ، أيضاً ، كالحج والصوم ، من تأليف بين النية كتوتر روحي ، وبين الجسم كفعاليات حركية محسوسة .

• • •

من الممكن أن نلاحظ هنا تجاوزاً وتخطياً للمثالية التي تركز نوعاً من الترادف بين « نفس » و « شعور » و « شخص » . فبالنسبة للإسلام ، يمثل الشخص « كلية » ، قانونياً وعملياً ، كلية واعية لذاتها بوصفها « أنا » ملتزماً في الشهادة ، وبالشهادة ، وفي هذا فعالية لا يمكن أن تقنع بالتأمل الخالص ، بل تستدعي التحاماً بين العقل والإرادة : إنها « معرفة - اعتراف » تتم في الوعي .

كل اعتراف من الوعي يعد حكماً ، وحينما يصدر الوعي حكماً ، فإنما يعترف بذاته . وميزة الشهادة في كونها تجعلنا نتخطى الكائن إلى الشخص ، بمعنى أننا نرقى من كينونتنا الخام إلى مستوى « الوعي » . . . ذلك المستوى الشعوري المفتوح دوماً . هكذا يعطي الإسلام اهتماماً بالغاً لما يجب أن تؤديه شهادة المخلوقات نحو الخالق إذ فيها يتجلى . أليس هو الذي - « جعل الشمس ضياء ، والقمر نوراً [. . .] - » يفصل الآيات لقوم يعلمون » - ؟ « إن في اختلاف الليل والنهار ، وما خلق الله في السموات والأرض ، لآيات لقوم يتقنون » (يونس ١٠ آية ٥ و ٦) .

• • •

لقد رأينا ، فيما سلف ، أن « الشهادة » تستقل بالشاهد من إثبات الله إلى إثبات وجود أناه الخاص . وستنحو الآن ، في البحث ، منحى تصاعدياً : تعني

« الصنائع » نحو « الصانع » ، وتأمل « العلاقات » لتواصل مع « الدال » الأعظم الذى هو مصدر كل الدلالات التى تتجلى فى الطبيعة وفى أنفسنا : « وفى الأرض آيات للموقنين ، وفى أنفسكم ، أفلا تبصرون ؟ » (الذاريات ٥١ آية ٢٠ و ٢١)^(١) . هذا ما يؤكد اختلاف الشهادة عن التأمل ، اختلافاً تاماً : تخرج الأنا من اللجة المظلمة للذاتية ، فتجذره فى أفق ماضى وتاريخى . وبهذه العملية يعى الأنا ذاته وقد تموقف فى الكون وتضامن مع الآخرين ، إنه حسب القرآن ، فى تطور لا ينقطع .

لكى يتمكن الإنسان من القيام ، فعلياً ، بالمهام الأولية التى تتجلى فى تغييره ذاته ، أثناء تغييره العالم ، بجهود مشتركة مع الآخرين ، يلزم ، أولاً وقبل كل شيء ، أن يهذب كل واحد منا نفسه ، تمهيداً للتفتح الكافى على التجديد : « إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » (الرعد ١٣ آية ١١)^(٢) .

على هذا الأساس ، لن ينجح أى إصلاح سياسى – مجتمعى ، ولن يكون فعالاً إلا إذا انبثق من أعماق الذات وكأنه أمر باطنى يتحدى كل عائق وكل ضغط خارجى . إن فى ذلك نوعاً من التفاعل والتكامل ، يقع فى التاريخ ، بين ما هو نفسانى (الروحيات ، الإيمان) وبين ما هو فزيائى (الطبيعة . الماديات) . هكذا نعتز ، من جديد ، عبر هذا الانعراج ، على مفهوم « الكلية » ، وقد ازداد امتداداً .

• • •

هناك ، إذن ، كليتان متمايزتان ، وإن كانتا متكاملتان : أولاهما تتحقق بتجاوز ثنائية « روح – جسد » فى الشخص الذى يؤلف « وحدة » . فبدون الروح يمكن أن يقال عن الجسد : إنه موضوع أو شيء ، ولن يوصف بأنه « جسد إنسانى » . وبالمقابل ، إن الإسلام لن يشق غليل تساؤلاتنا عن ماهية الروح بأكثر من

(١) انظر أيضاً البقرة ٢ آية ١١٨ و ١٦٤ – آل عمران ٣ آية ١٩٠ – الرعد ١٣ آية ٢ و ٣ .

(٢) انظر أيضاً : الأنفال ٨ آية ٥٣ .

تقريره أنها واقع حتى يتميز بالسرية والخفاء - « ويسألونك عن الروح . قل : الروح من أمر ربي ، وما أوتيتم من العلم إلا قليلا » (الإسراء ١٧ آية ٨٥) . غير أن سرية الروح تنكشف وتتجلى من خلال اعتقادنا وسلوكنا ، وعبر نوايانا وأفكارنا ؛ وتظهر الروح أيضاً ، في مطامحنا وندمنا ، وفي حماسنا من أجل بلوغ أى قصد . وكذلك في أحقادنا وآمالنا . تتولد كل هذه الثروات اللامتناهية من الكائن ، فتجسد وتتعين عندما تنتقل إلى الحياة الخارجية وتغلو « ظواهر » حركية . من هذا يتبين إلى أى حد يكون وجود الروح مشروطاً بوجود الجسد .

أما الكلية الثانية ، فتمثل تجاوز الأنوات المتمايزة نحو « نحن » الذى هو المهيمن على كل « أنواته » ، والشرط المكون لها : نحن يفترض وجود « أنوات » غير أن كل « أنا » يتكون « ب » و « فى » نحن . فالتأمل والحب ، وحتى الخوف وكل المشاعر والعواطف ، تتميز بأنها ترابطية relations ، بمعنى أنها تستلزم وضع الأنا فى علاقاته مع الأنوات الأخرى ، فى عالم موضوعى ، عياني . وعلى العكس من ذلك ، فإن المطلق يند عن كل تعبير ووصف ، لأنه متعال ، بل إنه العالى ، فى أسى صورته إلى حد أن المسلم لا يستطيع أن يكون أى صورة عن الله : الله هو الرب المهيمن .

• • •

تلعب الشهادة وساطة مزدوجة ، فبفضلها يعى الإنسان نهائيته ، إزاء الحضور السرمدى للامتناهى الأعظم . هذا دورها الأول . أما الوساطة الثانية ، فهي أن الشهادة تقتاد « الأنا » نحو اكتمال بإدماجه فى أمة ، أى فى « نحن » معشرى . فى هذه الرؤية الإسلامية عن الأنا ، نعتقد إمكانية التغلب على عقبتى الشائنة والمثالية . فالشخصانية الإسلامية لا تقر التمييز « الكانطى » بين الأنا الحسى والأنا المتعالى ، أى بين أنا تجريبي يتصل بالحس وبالوقائع الجسدية والمجتمعية والنفسانية والعادات والذكريات ، ويتصل بالإدراكات (كمدرك ومدرك) ، وبين الأنا الثانى الذى هو ، على العكس من ذلك ، أنا مستقل تماماً عن كل شرط تجريبي ، ولا يخضع لأى قيد مجتمعى أو تاريخى : إنه هو ذاته ، وموضوع ذاته .

وترفض الشخصية الإسلامية كذلك ، ثنائية أخرى : الثنائية البرغسونية التي تميز بين « أنا عميق ، حقيقي ، باطنى » وبين « أنا سطحي ، خارجي » .

• • •

من العرض السابق ، نستطيع أن نستخلص نتيجتين :
الأولى هي أن تجاوزاً مضجعاً أوصلنا إلى كليتين ، بفضلها يمكن ا « أصحاب علم الكلام » أن يحلوا مشكلة ثنائية روح - جسد ، ومشكلة تعدد الآتوات .
النتيجة الثانية تترتب ، مباشرة ، عن النتيجة الأولى ، وتوضع على مستوى أنطولوجي - أخلاقي : فالجسد يكتسب قداسة بفضل تلاحمه الصميم بالروح (لأن الروح فيض من الله) .

• • •

جسد لا جسم

على هذا ، فالجسد الإنساني ليس جرمًا أو جسمًا ما ، إنما جسم أوجرم ، أى ، شيئاً غفلاً : إنه موضوع « ذات » ، بمعنى أنه جزء من كل مقدس . ولا غرو في ذلك ما دام الجسد هو كيان الكرامة والقيم المرتبطة بالشخص .
يمثل الجسد البشري ، داخل الكينونة الفردية ، معطى مستمرًا ومتينًا ، ينكشف كواقع مفتوح على الحياة البيولوجية ، بيد أنه ليس نباتًا ولا حيوانًا صرفًا . فالجسد موجود ، ويتجاوز الوجود الخام ، إنه « بصير » ، وبصيرورته يتشخص ، نعى أنه غير قابل للتشبي والموضعة .
الكائن البشري مدفوع لأن يتنفس ، لأن له طبيعة فيزيولوجية ، وهو مدفوع أيضاً ، بضرورة أخرى لا تتجلى في الفيزيولوجيا ، لأن يطمح لإكمال شخصته وإرضاء الإرادة الإلهية بالتقوى واتباع السيل التي رسمها له الله : « ولكل وجهة هو موليها » (البقرة ٢ آية ١٤٨) . فإذا كان الإنسان يتنفس ، طبيعيًا ، ويفعل ، ويتنقل ، فهو كذلك يطمح ، ويتأثر ويعطى لانتقالاته معنى وأهدافًا .
إن الشخص بوصفه « موجوداً » و « بصير » ، فهو « موضوع » خشية ، أو كراهية ، أو حب ، أو احتقار أو احترام ، وفي الوقت نفسه ، إنه « ذات » ، تخشى ، وتحب ، وتكره ، وتحتقر ، وتحترم . ففي كل فعل أو رد فعل مما يصدر

عنا ، أهداف وسعى دائب للوفاق مع حقيقة ما ، أو رغبة في الانسجام مع واقع ما :
 في كل من ذينك الموقفين يشرب الجسد ، بصفة مباشرة أو غير مباشرة إلى
 ما يتجاوز الجسم . إن الفعاليات تخضع لرقابة التأمل ، وكل تأمل إذ يتجسد في
 حركة ، بطريقة أو بأخرى ، يستعير كلمات أو إشارات كتابية أو رموزاً ، نغني
 أن التأمل يستدعى عمل الخواص وحصول الإدراكات الحسية . ولكي نقيم الشعائر
 الدينية ، علينا أن نقبل ، سلفاً ، مفهوم « الكلية » : إننا نصلي بالجسد ، وبنفس
 القدر وفي الآن نفسه ، نصلي بالخشوع الذي تفرضه الحركات الجسمية التعبدية .
 إن المسلم يصل إلى درجة قصوى من الاستغراق بالسجود أو بالترتيل المتدبر للقرآن :
 « أفلا يتدبرون القرآن ؟ » (محمد ٤٧ آية ٢٤) ، ولندرك الحكمة من هذا الحث
 على التدبر ، فلتتمعن هذه الآية : « لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعاً
 متصدعاً من خشية الله ، وتلك الأمثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون » (الحشر ٥٩
 آية ٢١) .

• • •

إن من يبرز المكان الهام الذي يوليه الإسلام لمفهوم التوازن والمفهوم المتعاق
 بالكلية ، يجلي جيداً لماذا يرفض الدين القرآني التطرف في الزهد ويعارض ، في آن
 واحد ، كل عملية ترمي إلى إنزال الكائن الإنساني إلى مستوى كائنات عضوية
 لا « روح » لها . فخطأ الإمبراطور كاليجولا ليس في كونه رفع حصانه إلى رتبة
 قنصل من قناصل روما (ذلك أن « حضرة » القرس لن يحصل على أي فائدة من
 هذه الترقية السياسية ، وبالتالي لن يسبب أي مضايقة للسلك الدبلوماسي أو
 الإداري) . لقد تمثل خطأ (كاليجولا) في كونه تصرف وكأن بمستطاع الحصان
 أن يتجاوز طبيعته الحيوانية « الحصانية » ، أو كأن بإمكان الرومان أن يتخلوا عن
 الضرورة ويغيروا اتجاه الحركة المشخصة من (+) إلى (-) ، محدثين تغييراً عكسياً ،
 قصد تقليص الشخص إلى كائن ، أي إلى مجرد حياة نباتية . قد توجد فيها
 الكائنات ، ولكنها كائنات لن « تصير » ولن « تتطور » . إن في ذلك لإهانة
 لكرامة الشخص .

• • •

حضور قريب ومتعال

يؤكد الإسلام أننا نحيا الشعور بوجود الله ، وأن ذلك الشعور يحيا فينا ، ومن هذه المعاناة الشخصية الوجودية ، يمكننا أن نميز الله الحق عن آلهة الزور ، وأن نقر بأن « لا إله إلا الله » . لذا كنا مجبرين على رفض مجاملاتنا لأنفسنا ، ورفض الرضى الأخلاقى المجافى ، ذلك الرضى الذى نعمل على المحافظة عليه ، علناً نصطنع اطمئناناً لضميرنا . لكن الله حاضر كامل الحضور ، فى كل واحد منا ، إنه الضمير الحى : « ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه ، ونحن أقرب إليه من حبل الوريد » (ق ٥٠ آية ١٦) .

• • •

إن حضور الله الكلى الشامل ، فى كل زمان ومكان ، يجعل المسلم دوماً يسعى إلى تكييف سلوكه مع معتقداته ؛ فى ذلك التحام الرؤية الميتافيزيقية بالحياة المجتمعية والأخلاقية ، داخل نظرة تتمحور حول الله ؛ فليس هنالك أى سبيل للخداع أو التزييف ، ما دام الضمير يبقى يقظاً حذراً ، لأن الله دائماً معنا : « وهو معكم أينما كنتم » (الحديد ٥٧ آية ٤) .

فى ذلك واقع لا نحصل عليه بالذكاء ، بل يفهم مباشرة ؛ إنه واقع حضور نعانيه وجودياً . فعندما نتكلم ، نفكر ، ولو كان الكلام لوصف أشياء أو مواقف موضوعية ، وسواء أحيينا أم كرهنا ، فإن كل إدراك لا يصير ما هو إلا إذا امتزج المحسوس بالمعقول . فالوصف تركيب لقضايا ، والقضية دائماً صورة غير مطابقة ، يتفاوت صدقها أو خطأها فى التعبير عن الموضوع أو الظاهرة أو الحدث . ذلك أن الكلام يعتمد صوراً تُماثل ثياباً غير معدة سلفاً على قياس شخص بالذات ، لذا تحتاج فى الغالب (رتوش) لأنها ملابس « ستاندارية » . وعلى أى ، إذا لم تطابق العبارة الموضوع فإنها ، على الأقل ، تقرب من فهمه ؛ فالكلمة والبرهنة لا تستطيعان سوى الإيحاء بالحقائق الميتافيزيقية وماهية الإيمان ، لا به « معرفتهما » .

فى مقابل حقائق « ما فوق — الطبيعة » (ميتافيزيقية) يجب استعمال أنساق « ما فوق — المنطق » ، ما فوق — الصور ، ما فوق — اللغة ، نعى أنه من اللازم

لأحداث تغير جذري في ذهنتنا وقدرتنا على الفهم ، وفي الوسائل التعبيرية التي لدينا ، لأن الأمر يتعلق بميدان يتجاوز العلم .

بالنسبة للإسلام ، هنالك معرفتان متكاملتان ، كلتاهما مجدية وضرورية : المعرفة الناتجة بالإدراك والعقل ، والمعرفة التي يحياها المرء مباشرة كمعطى . وفيما يتعلق بالله ، إننا نعاني وجوده ، فتؤمن به ، أولاً ، ثم نلتجئ إلى العقل ، بعد ذلك ، بقصد الدعم والتدليل . فعلم الكلام لا يبدأ إلا بعد أن يحصل الإيمان .

• • •

اعتماداً على كلا هذين الصنفين من المعرفة ، يعترف الإسلام بالقيمة الأدائية للعقل ، ويبحث على تطبيق مبدأ الاجتهاد واستعمال النظر « العلماني » في (علوم الطبيعة^(١)) . ومن جهة أخرى ، فالإسلام يقر بالتجربة الباطنية والفردية (حساسية ، وحرية ذاتية ، وتعاطف وحب ...) .

من هنا تصبح الشهادة شهادة مزدوجة ، بالنسبة لعلاقتها بكل من المعرفتين السالفتين :

أولاً : عند التأمل في أحداث الكون والبرهنة عليها نمارس مهاماً بفضلها تم كينونتنا ، باعتبارها كينونة إنسانية ، والقرآن حافل بالآيات التي تلح على إبراز قيمة استكناه أسرار الطبيعة وقوانينها : « أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء » (الأعراف ٧ آية ١٨٥) . ونجد نفس الحث في سورة أخرى : « أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها ، وما لها من فروج ٤ » (ق ٥٠ آية ٦)^(٢) .

ثانياً : الشهادة تعبير شفوي يقتضي النطق بأن « لا إله إلا الله » ، وهذا النطق يصبح الشاهد مسلماً ؛ من وجهة نظر الشريعة ، إلا أن مثل هذه الشهادة ، برغم ضرورتها

(١) الاجتهاد هو الجهد الشخصي لفهم الأسس الشرعية وتأويلها ، من لدن أصحاب القدرات المعرفية والفكرية . عندما سمح الإسلام بإمكانية استعمال هذا المبدأ العقلي ، اعترف للإنسان بحرية الفكر ، ومنح ثقة كبيرة للتأمل والفكر النقدي . فالاجتهاد ، في الواقع ليس إلا إمكانية البحث الشخصي الحر .

(٢) انظر أيضاً : الأنعام ٦ آية ٥٦ و ٥٧ - عيس ٨٠ الآيات من ٢٤ إلى ٣٢ - الناشية ٨٨ الآيات من ١٧ إلى ٢٠ .

التشريعية والمجتمعية ، لا تكفى أمام الله ، فالإسلام الوحيد الذى يحظى برضا الله هو الاعتقاد المركز فى الإيمان أى الذى يصبح ذاتياً ، وبملاً كل كينونتنا ، ويجعلنا قادرين على التواصل بالخالق وبمخلوقاته ، عن طريق الخير والسلاح : « وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة . وما تقدموا لأنفسكم من خير تلجدوه عند الله إن الله بما تعملون بصير » (البقرة ٢ آية ١١٠) (١) .

يتبين من هذا أن القرآن يميز ، بشكل واضح ، بين مظهرين للاعتقاد ، أحدهما باطنى والآخر خارجى ، ومن التأليف بينهما تتكون الحقيقة التى علينا البحث عنها وتحققها : « قالت الأعراب : آمنا . قل : لم تؤمنوا ، ولكن قولوا أسلمنا ولا يدخل الإيمان فى قلوبكم » (الحجرات ٤٩ آية ١٤) . فالإيمان حقيقة يجب أن يحياها المسلم ، لا مجرد لفظ ينطق به .

• • •

الرباط الذى يجمع بين المؤمن وربّه رباط « وجودى » ، إن جاز هذا التعبير ، قبل أن يكون عقلانياً ومعقولياً . وعلى العكس من ذلك ، إن صلة الأنا بالآخرين ، هى ، قبل كل شيء ، صلة فاعلية : بيولوجية — مجتمعية — تاريخية ؛ فالجسد ، والتاريخ ، والآخر ، يكونون شرطاً أساسياً لكل مواقف الشخص وبعد ذلك ، فالصلة بين الأنا والآخرين تكون صلة عاطفية . ويبدو لنا أن مفهوم « الرحمة » فى الإسلام يظهر مراحل تطور علاقات الأشخاص بعضهم ببعض (٢) .

وبالفعل ، يبدأ الإسلام بفرض الزكاة على المؤمنين ، ولكنه لا يقف عندها ، بل يأمر بإيتاء الصدقات ، وهى ، بصفة عامة ، البر ، إلا أن ذلك ليس إلا تمهيداً

(١) انظر أيضاً : النساء ٤ آية ١٢٣ و ١٢٤ .

(٢) إن الله يتصل بعباده مباشرة ، بفضل رحمته ، ورحمته هى التعبير عن محبته لمخلوقاته ، فلفظ « رحمة » مشتق من نفس الجذر الذى اشتقت منه كلمة « رحيم » (رحيم المرأة) ، وبالإضافة إلى هذا ، فلاحظ أن نفس الجذر ونفس المدلولات فى اللغة العبرية تستعمل لتدل على الشعور الباطنى ، مصدر العناية والإحسان والشفقة . وحتى لما أصبح معنى كلمة (رحمة) أكثر تداولاً ، فإن هذا لم يمح ، بصفة عامة ، الصورة الأصلية للجذر : فى اللغات السامية والانتقال المنبعث من الأعماق الفيزيولوجية ، والذى يعبر عن رباط طبيعى بين الكائنات . J. Guillet *Thèmes bibliques* Ed. Montaigne, 1952, Paris, p. 47i .

— انظر أيضاً القرآن : آل عمران ٣ آية ٦ — الأنعام ٦ آية ١٤٣ — الحج ٢٢ آية ٥ .

لكى يرتفع المؤمن إلى مستوى الرحمة حيث تلتحم الزكاة بالصدقة ، فى تجاوز نحو تصور جديد للعلاقات البشرية . وبناء على هذا فإن الرحمة تتضمن ، فى آن واحد ، مفاهيم : زكاة ، وإحسان ، وحنان ، وتعاطف ، ومساعدة ، وتضحية ، وإيثار للغير . يتخذ « الغير » هنا معنى خاصاً : فالرحمة تشمل كل كائن حى ، ولو كان حيواناً ، طبقاً للحديث : « فى كل ذى كبد رطب صدقة » . فكل من يتمتع بالإحساس جدير بالشفقة والإحسان .

يظهر لنا أن هذا المعنى هو ما يلخصه حديث قدسى رواه البخارى : « الراحمون يرحمهم الرحمن . ارحموا من فى الأرض يرحمكم من فى السماء ! » . وهذا الحديث يرد صدق الآية القرآنية : « ورحمتى وسعت كل شىء » وأيضاً : « إن الله كان بكم رحيماً » (النساء ٤ آية ٢٩) .

تفتح الأنا

بعد الشهادة أمام المطلق، وبعد التأمل والبحث العقلي في الكون، يلزم الانتقال إلى النتائج العملية : الإيمان الديني والمعتقدات العلمية .

يجب على المسلم أن يفتح ، بفضل العلوم الشرعية والطبيعية . فدراسة الظواهر الطبيعية ليست ، في الواقع ، إلا استفساراً واستكناها لآيات الله التي هي دلائل قوته وقدرته الخلاقة. إن المؤمن ، بطبيعته « كائن علمي » . لقد حض الله الأناسي على طلب العلم وممارسة التفكير : « أو لم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء ؟ » (الأعراف ٧ آية ١٨٥) . فهذا الحث على التأمل ، في جميع الموجودات ، تردد صدها آيات كثيرة ، منها : « أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت ، وإلى السماء كيف رفعت ، وإلى الجبال كيف نصبت ، وإلى الأرض كيف سطحت ؟ » (الغاشية ٨٨ الآيات من ١٧ إلى ٢٠) . وجاء في حديث : « من سلك طريقاً يبحث فيه عن العلم ، فتح الله له طريقاً في الجنة »^(١) . ويأمر نبي الإسلام ، في حديث آخر : « اطلبوا العلم ولو في الصين »^(٢) ، لأن طلب العلم : « فريضة على كل مسلم » . لكن العلم وحده غير كاف لاستكمال الشخص إنسانيته : فبدون العبادات ، وبدون القيام بمجموع الفرائض الدينية يتلئ المجتمع الإنساني بشخصانية « برومبستية » محض .

ولتفادي هذا الخطر ، يطلب من المسلم أن يتجاوز ذاته ورغبة في حياة روحية قوامها حب مزدوج : حب الله ، وحب الكائنات البشرية . هكذا يحصل تشخص كينونتنا ، عن طريق الإعلاء ، ويجعلنا ننلمج في « الكل » الذي يتجسد في الحياة الروحية ، محبة خالصة لذات الله تعالى ، ومحبة طبيعية لمخلوقاته ، على أن الحبين يكونان حباً واحداً ، ما دام حب الله يبدأ بحب الكائنات .

ولكن ، أليس « حب الله » يعني أن نخصه بإعجاب غير محدود ، وبالتالي

(١) استناداً إلى صحيح مسلم .

(٢) أي إلى آخر حدود الأرض ، إلى أبعد البقاع المعروفة على عهد النبي .

أن نحقق ، على مستوانا ، الصفات التي خص بها نفسه من صديق ورحمة وإنصاف ؟ ... يروى حديث قدسي : « يا عبادي ! إني حرمت على نفسي الظلم ، وجعلته بينكم محرماً ، فلا تظالموا وكونوا عباد الله إخواناً ! »^(١). هذا الحديث لا يحرم الظلم فحسب ، بل يفرض على المؤمن أن يحترم نفسه وأن يحب غيره ، بما يذكرنا بأخلاقية (كانط) ، في الاتجاهات المعاصرة .

• • •

« التوحيد » محور علم الكلام . وأول صفات الله وأهمها هي أنه واحد أحد ، وأن وحدانيته تتميز بالشمول والخلود . فعلى كل فرد منا أن يسعى ليكون واحداً . أى أن يكون متمتعاً باستقلال الذات ، ورحباً عادلاً . والاستقلال الذاتي ليس رؤية من رؤية الذهن ، بل بنية أساسية في طبيعة كينونتنا . لقد خلق كل واحد منا « وحدة » متفردة ، متميزة عن الوحدات الأخرى ، وسيبعث في الآخرة فرداً : « ولقد جئتمونا فرادى ، كما خلقناكم أول مرة » (الأنعام ٦ آية ٩٤) . وفي آية أخرى : « ونرثه ما يقول ويأتينا فرداً » (مريم ١٩ آية ٨٠) . وفي آية ثالثة : « وكلهم آتية يوم القيامة فرداً » (مريم ١٩ آية ٩٥) . فكيف واحداً هو ما يجعل الشهادة ذات معنى ، إنها تفرض ، مسبقاً ، استقلال الذات وتستند عليه .

• • •

دينامية ثرية أو كوجيطومعكوس

الاعتراف بـ « أن لا إله إلا الله » يجعل الناطق « المعترف » يضع نفسه كشخص يؤكد « حضوره » في عالم العلاقات ، ويبنى نفسه كـ « شاهد » ، يقر بما يعي . إننا أشخاص لأن الله خلقنا كذلك . ألم يجعل ألوهيته ذاتاً وشخصاً ، على شكل يليق به ، ثم خلقنا « على صورته » ، كما جاء في العهد القديم ، وأكده بعد ذلك نبي الإسلام ؟^(٢) . فعندما نقول في الإسلام : « الله شخص » ، معنى ذلك أنه حي ، مستقل ، خالق ، مخاطب الناس ، ولا مثيل له : إنه كمال مطلق قائم

(١) مسلم ، صحيح .

(٢) في الصحيح : « خلق الله آدم على صورته » .

بذاته^(١) . « قل : هو الله أحد ، الله الصمد ، لم يلد ، ولم يولد ، ولم يكن له كفواً أحد » . (الإخلاص ١١٢ الآيات من ١ إلى ٤) .

• • •

تحدث بإسهاب عن مفهوم الشهادة لأنها ، كما يظهر لنا ، تكون النواة الأصلية والأصلية للشخصانية الإسلامية ، وفي نفس الوقت ، تمدها بالدينامية الحيوية . فعندما ينطق المرء^(٢) « أن لا إله إلا الله » يصبح مسلماً ، وبالتالي يشعر بأنه قادر على إصدار أحكام ، وتحمل الشهادة ، يعنى أنه قادر على استخدام عقله ، واستثمار حريته ، واستقلاله الذاتي .

ممكنا أن نعتبر الدور الذى تلعبه الشهادة فى الإسلام مشابهاً للدور الذى يقوم به (الكوجيتو) فى فلسفة (ديكارت) ، ولكنه كوجيتو يتجلى ، من بعض جوانبه ، معكوساً : فالمقر بـ « الشهادة » ينطلق من الله ليعود إلى الأنا ، (الأنا – الشاهد) ، بينما فى المنهج الديكارتي ، ننطلق من الشك (dubito)^(٣) إلى العالم ، مارين بفكرة الانهائية فى سير تصاعدي . لكن ، بالرغم من كون الكوجيتو الديكارتي تأملياً ، (أو بسبب تأمليته) فإنه يدلنى على الفعالية الخاصة بفكرى (أنا الذى أشك) ، بغض النظر عن وجود الآخرين ، إذ أن الأنا – الشاك لا يفهم إلا بالنسبة لذاته . يتعلق الأمر هنا بأنا غير تاريخي ، خارج العالم ، بالأنا الذى لا يعي ذاته إلا فى لحظة : اللحظة التى يشك فيها . فالكوجيتو ، من الجانب المبدئي ، كوجيتو خاص بالذى يشك ، دون مشاركة الآخرين ، بل دون اعتراف منهم . أما « الشهادة » ، فعلى العكس من ذلك : إنها تظهر « أنا » يتأمل ، ولكن تأملاته مترابطة لأن موضوعها هو العلاقات ، علاقة الإنسان بالله ، وعلاقة الفرد بالآخرين . فتأملى ليس ذاتية مطلقة ، بل عملية تداخل النوات : إني أعيش دائماً فى حضور مع الله ، لأننى جزء من الكون ، والله موجود فى كل مكان : « وهو معكم أينما كنتم » (الحديد ٥٧ آية ٤) . فلست أبداً فى عزلة كاملة ، بل إني ، على الدوام ، فى حوار مع الله الذى « لا يحق عليه شيء » ، فى الأرض ولا فى السماء ، (آل عمران ٣ آية ٥)

(١) انظر : "Allah" ، Louis Gardet ، فى دائرة المعارف الإسلامية ، الطبعة الجديدة ص ٤٢١ .
(٢) أشك ، إذن : أنا موجود .

ويهيمن على الكائنات والبشر : « ويعلم ما تسرون وما تعلنون ، والله عليم بذات الصدور » (التغابن ٦٤ آية ٤) .

على هذا الأساس الأونطولوجي ، تجد الأخلاقية الإسلامية الضمانة الكافية للمعايير والقيم ، ثم إن تلك الأخلاقية أخلاقية « الأمة » . فهما اختلفت الأوضاع ، مع مر الأجيال ، يشعر المسلم بمشاركته ، وجدانياً وتاريخياً ، في فعاليات واعية تخرجه من فردانيته لتلج به عالم الشمول . فبانتساب المرء إلى « الأمة » ، يعي أنه ليس « كائناً » صرفاً ، ولا مجرد فرد ، بل إنه : شخص ، أي عضو معشري فاعل .

• • •

إن البعد المعشري التاريخي لا يفتح الشخص على تداخل — الذوات فحسب ، بل كذلك على الشمول : يرث جميع الأشخاص حظاً من الماضي الإنساني لأنهم يحمون منه وبه . فما « فات » لم يسقط ، نهائياً ، في العدم ، ليحيا في الـ « كائن » ، ولكنه قد تغير فقط وصار يتغلغل ، ويتسرب في أعماقنا ليرغمنا على المشاركة الضرورية في تداخل — الذوات مع الأجيال الغابرة ومع معاصرنا . فوعي ليس ثابتاً ، ولا محدداً ، ولا مقفلاً : إنه يخلق من نفسه نشاطاً للتفتح على العالم ، وعلى التاريخ ، وعلى الإنسانية . فهو يوحى بحقيقة يختلط فيها الباطن والظاهر : إن وعي دائماً وعي الذات والآخر ، وعي « أنا » معشري ، وعي المشاركة والمشاركة المعشرية مظاهر جد متنوعة ، كالحب ، والشغل ، والحرب ، والدين . . .

الدين من أميز تلك الميادين وأغناها على الإطلاق : إنه إيمان (اعتراف بالله ومحبه) ، وأيضاً حرب ، كما في الحديث : « رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر ، جهاد النفس » لأن الصراع ضد جموح النفس يكون على حلبة العبادات وعلى حلبة معاملات الآخرين^(١) . وهذا ما تلخصه ، بدقة ، أئمة المسلمين الأوائل ، جعفر بن أبي طالب ، بحضرة النجاشي ملك الحبشة . كان العرب ، قبل بعثة محمد ، يتخبطون في الانحطاط الروحي والمجتمعي : « نعبد الأصنام ، ونأكل الميتة ، ونأثي الفواحش ، ونقطع الأرحام ، ونسيء الجوار ، ويأكل القوي منا

(١) « الجهاد أربع : الأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر ، والصديق في موطن الصبر ، وشأن

الفسق » عن ابن نعيم ، الحلية (انظر : الجامع الصغير للسيوطي ، القاهرة ، ج ١ ، ص ١٤٦ .

الضعيف»^(١) . وجد النبي مجتمعاً راضياً عن العدو الذي يحيا في نفسه ، لا أخلاق ، ولا وعي ، ولا ضمير ، ولا قيم إلا العصبية القبلية وتمجيد القوى (العنتریات) ، فصاح الإسلام : لا شرف بعد اليوم ، ولا تمييز بين الناس إلا بفضائلهم الشخصية من إخلاص في نياتهم . ونبل في استقامة معاملاتهم : « فالناس كلهم من آدم ، وآدم من تراب » (حديث) . ويضيف النبي : « ليس منا من دعا إلى عصبية ، وليس منا من قاتل على عصبية . وليس منا من مات على عصبية » (حديث رواه أبو داود) .

المسلم على المفترق . حيث يلتقي الاستقلال — الذاتى بالإيمان ، وهو تلاق يحدث بالشهادة : « وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ، ويكون الرسول عليكم شهيداً » (البقرة ٢ آية ١٤٣) .

ليس إبراهيم ، وموسى ، وعيسى . ومحمد . وغيرهم من الرسل ، إلا شهداء بالنسبة للأمم ، لذا فهم مطلق بشر ، وبشر مكافون برسالة . فلن يجوز اعتبار طبيعة أيهم فوق الطبيعة النوعية ، إذ ليسوا آلهة ، وإنما هم كائنات بشرية من بين الناس تقوم بمهمة : « كما أرسلنا فيكم رسولاً منكم يتلوا عليكم آياتنا ، ويزكيكم ، ويعلمكم الكتاب والحكمة » (البقرة ٢ آية ١٥١)^(٢) . إن الله تعالى نفسه قد شهد بهذه الحكمة ، فجاء في القرآن : « شهد الله أنه لا إله إلا هو ، والملائكة وأولو العلم ، قائماً بالقسط . لا إله إلا هو ، العزيز ، الحكيم » (آل عمران ٣ آية ١٨) .

(١) ابن هشام ، سيرة ، القسم الأول . القاهرة . ص ٣٣٦ . الحلبي .

(٢) (انظر كذلك ، آل عمران ٣ آية ١٤٠ — النساء ٤ آية ١٣٥ — المائدة ٥ آية ٨ و ٩ — الأحزاب ٣٣ آية ١٢ — الرعد ١٣ آية ٣٨ والشعراء ٢٦ آية ٢١) . من هنا نرى الفرق العقائدى الذى يفصل بين الإسلام والمسيحية . فالرسول شخص شاهد : « لقد كفر الذين قالوا : إن الله هو المسيح ابن مريم » (المائدة ٥ آية ١٨) . لم يكن محمد أبداً ، ليجعل من نفسه موضوعاً للعبادة ، ولا لأن يدعى لنفسه ما يروى عن السيد المسيح أنه قال : « أنا الطريق ، والحق ، والحياة » (إنجيل يوحنا ، ١٤ : ٦)

الشعور - الفعّال

يظهر ، حسب ما سبق ، أن الذات الناطقة بالشهادة وجدان واع لذاته ، وهي إذ تتركز على النية ، تبرز كشعور قصدي (متعد أو ترابطي) ^(١) . فليست الشهادة إلا نقطة الانطلاق : بالشهادة ، يتجاوز المؤمن الصادق عملية النطق الشفوية إلى ما يتبعها من التزامات . يعترف المرء لذاته بإمكانيات وقدره على المعرفة والمقارنة والتقدير ، وبالتالي بالقدرة على الفعل ورد الفعل .

هنا المنبع الفكريولوجي للالتزام في الإسلام

جميع المسلمين مدعوون للقيام بهذه المهام ، فعلى كل مؤمن أن يتحمل ، شخصياً ، مسئولية عواطفه ، وأفكاره ، وتقديراته ، وحتى نيته ، ومسئولية الأحكام التي يصدرها ، ونتائج الأفعال التي تتحقق بها تلك الأفكار والعواطف والأحكام . . .

على ضوء هذا ، نستخلص أن كل شخص هو مسئولته . أليست المسئولية هي أن يحس الكائن إحساساً قوياً بنفسه ، بوصفه فردية قابلة لأن تفعل ، وتلتزم بأفعالها ؟ يؤيد هذا المعنى ما جاء في حديث قدمي : « يا عبادي ! إنما هي أعمالكم أوفيها لكم ، ثم أحصيكم إياها . فمن وجد خيراً ، فليحمد الله ، ومن وجد غير ذلك ، فلا يلومن إلا نفسه » ^(٢) .

ويؤكد النبي ، من جهته : « من أبطأ به عمله ، لم يسرع به نسبه » . المسلم ، إذن ، حينما يعمل ، يقصد من أعماله تحقيق هدف ما ، فأفعاله دائماً قصدية تلعب فيها النية دوراً أولياً . والعمل القصدي والمسئولية يكونان العنصرين الأساسيين للشعور بالذات ^(٣) .

(١) وهذا ما تسميه الفينومينولوجيا الحديثة « بالشعور بالذات » و « الشعور بـ . . . » (انظر : « من الكائن إلى الشخص ، دراسات في الشخصية الواقعية » ، ج ١ ، (من ص ٢٥ إلى ٢٣) دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٢ .

(٢) مسلم ، صحيح .

(٣) حول موضوع المسئولية الشخصية ، يمكن الرجوع إلى القرآن ، مثلاً ، الأعراف ٦ آية ١٦٤ .

المسئولية والشمول

الشخص ، حسب هذا السياق ، وحدة مفردة مستقلة الذات ، واعية لأفعالها وما يترتب عن هاته الأفعال من نتائج : تلك هي المسئولية . وليس معنى هذا أنه يجب على كل واحد أن يعتنى بذاته ويلتزم بأفعاله فحسب ، بل يجب عليه أيضاً أن يتحمل مسئولية العالم المحيط به ، ويحميه ، كما يفعل الراعى مع غنمه ^(١) ، طبقاً للحديث النبوى :

« الحلال بين ، والحرام بين ، وبينهما أمور متشابهات لا يعلمهن كثير من الناس ^(٢) . فمن اتقى الشبهات ، فقد استبرأ لدينه وعرضه ، ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام . كالراعى حول الحمى يوشك أن يقع فيه . ألا وإن لكل ملك حمى ، وإن حمى الله محارمه . ألا وإن في الجسد مضغة ، إذا صلحت صلح الجسد كله ، وإذا فسدت ، فسد الجسد كله : ألا وهي القلب » . (رواه البخارى ومسلم) .

لن يقوم أينا بدوره كراع ، مسئول عن أخلاق المجتمع ، إذا لم يعمل ، دائماً ، بقلب طاهر ووعى واضح ^(٣) ، كما يقول نبي الإسلام : « دع ما يريبك إلى ما لا يريبك » ^(٤) .

من هذا المنظار ، بوسعنا أن نؤكد أن : الاستقلال الذاتى والمسئولية الشخصية يستلزم كل منهما وجد الآخر إذ لا يجوز لمؤمن أن يقوم مقام آخر في تأدية أية فريضة دينية (ما عدا في الحج حيث المشاكل المادية تبرر ذلك) : « ولا تكسب كل نفس إلا عليها ، ولا تزر وازرةٌ وزر أخرى » (الأنعام ٦ آية ١٦٤) .

(١) نفس الفكرة التى يقول بها (جان بول سارتر) : إني مسئول عن العالم : « إذا كان الوجود يسبق الجوهر ، وإذا كنا نريد أن نوجد بنفس الوقت الذى نعدل فيه من شكلنا وصورة وجودنا ، فإن هذه الصورة الخاصة بنا تصبح منطبقة على الجميع ومنطبقة على عصرنا بكليته . فالتعديل الذاتى ليس إلا تأثراً بالغير وتقرباً منهم . وهكذا تصبح مسئوليتنا أكبر بكثير مما نستطيع أن نفترضه لأنها في الواقع تحصر الإنسان لأن يتحمل الإنسانية بأجمعها » . الوجودية مغيب إنسانى ، ترجمة كمال الحاج ، دار مكتبة الحياة ، بيروت ، ص ٤٧ .

(٢) يذكرنا هذا بفكرة الإيهام والالتباس ، عند الوجوديين المعاصرين ، مثل (سيمون دو بوفوار) التى تطلق عليه « أخلاقية الالتباس » .

(٣) قارن هذا بـ "l'authenticité" (الصدق) و "La mauvaise foi" (سوء النية، خداع النفس أو التويه على الذات) في الفلسفة السارترية .

(٤) النفاق والترمى .

فلا يجزى عن أى عمل بر إلا من قام به هو شخصياً ؛ لا شفاعه ، ولا إنابة. فخلوة الرهبان في الأديرة ، و « صكوك الغفران » وغيرها من الأوضاع المشابهة ، كل هذا يتنافى مع الشخصية الإسلامية حيث يتجلى الشخص حرية خلاقة مطمئنة . إنها تتطابق والنداء المستمر لعمليات التأليف والتقييم . فالشخص ، بطبيعته ، يتجلى كقوة تتجاوز ذاتها بذاتها : من الغرائز إلى تكييف الغرائز ، ومن الميل إلى إخضاعها للزينة ، ومن الأهواء الموهجاء الجاحمة إلى السكينة والاطمئنان الداخلي . وأخيراً : إن الشخص توتر نحو التوازن الذاتي المتكامل ، حسب أفق شخصي وتداخل - الآفاق (١) .

الشخص فترة من فترات التطور ، « الفترة الممتازة التي يعي فيها الكائن البشري ، بكل وضوح ، الحدود التي تفصل « أنا » عن « اللا - أنا » ، ويدرك ، بموضوعية ، كل ما يربط حريته الذاتية بحريات الآخرين ، داخل معشر ما (بوصفه عضواً من أمة ، متضامناً مع مجموع أفرادها) .

• • •

على ضوء التحليلات المتقدمة ، بمسطاعنا أن نحدد بعض التعريفات التقريبية للشخصانية ، وأن نلاحظ إلى أى مدى أعطيت العناية في الإسلام لـ « الشهادة » وللفهوم المسئولية القانونية والأخلاقية ، مما يبين لنا أن تاريخ الإسلام يسير سيراً مطابقاً لتاريخ الفقه (٢) ، حيث « المعاملات » ، أى الجانب المعشري ، المجتمعى لا يقل أهمية عن العبادات ، أى عن الجانب الروحي ، الذاتي . فالمؤمن ، في الإسلام ، « شخص - كل » .

(١) انظر معنى « أفق » و « تداخل - الآفاق » من ص ١٤٧ إلى ١٦٣ في كتابنا

من ص ١٤٧ إلى ١٦٣ De l'être à la personne, Paris, P.U.F. 1963

(٢) إن الفقه ، سواء في ميدان المعتقدات أو المعاملات أو الأخلاق ، يتصور حول : إنسان عالم فالفقه بالنسبة للمجتمع الإسلامي ، يد اخرجيا مجتمعية أخلاقية .

الفصل الثاني

المعطيات النشئية

١

من الجانب الأونطولوجي

رأينا في الفصل الأول أن الشخص يتميز ، عن بقية الحيوانات ، بقدرته على التركيب . لكن ، من الوجهة الأونطولوجية (نعني من المنظار الخاص بالكينونة) ، نجد أن الشخص في الإسلام يتحدد ، هو ذاته ، كتركيب : تركيب بيولوجي (الجسد) وحياة روحية .

فالتكوين البيولوجي ، كما يصفه القرآن ، جد بسيط : « وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم . . . » (الأعراف ٧ آية ١٧٢) . أي أن الله « خلق الإنسان من نطفة » (النحل ١٦ آية ٤ يس ٣٦ آية ٧٧) . وهذه الظاهرة ليست إلا حلقة ممتازة في مجموع مراحل التطور :

« ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ، ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ، ثم خلقنا النطفة علقة ، فخلقنا العلقة مضغة ، فخلقنا المضغة عظاماً ، فكسونا العظام لحماً ، ثم أنشأناه خلقاً آخر ، فتبارك الله أحسن الخالقين ! » (المؤمنون ٢٣ آية ١٣ و ١٤) .

نجد نفس الوصف في آيات أخرى . فلنكتف بسرد ما من بينها يتم السابقة : « أحسب الإنسان أن يترك سدى ؟ — ألم يك نطفة من منى يمنى ؟ — ثم كان علقة فخلق فسوى ، — فجعل منه الزوجين الذكر والأنثى ، (القيامة ٧٥ الآيات من ٣٧ إلى ٣٩)^(١) .

(١) انظر كذلك ، (الكهف ١٨ آية ٣٧ — الحج ٢٢ آية ٥ — فاطر ٢٥ آية ١١ — النجم ٥٢ آية ٤٦ — الإنسان ٧٦ آية ٢ — عبس : ٨٠ آية ١٩) .

يعتبر آدم وحواء الزوجين الأولين اللذين تكونا على هذا الشكل ، ففرعت عنهما الإنسانية جمعاء . هذه المعطيات « البيولوجية » بعيدة عن أن تجيب عن تساؤلاتنا حول الكائن . بيد أنه ، إذا كان جوهر الكائن لغزاً محيراً ، فهناك ، على الأقل ، تأكيد واحد : أننا موجودون . لكن ، ما دام القرآن ليس بكتاب فلسفي سيقى المشكل قائماً إلى أن يشتغل به الفلاسفة المسلمون فيما بعد .

• • •

كل منا يحيا كينونته ، وإن كان لا يعرف كيف يتحدث عنها . إن القرآن والسنة يتوجهان إلى الكائن البشري فيخاطبان هذا الواقع الحى ، الواعى لذاته ، فيحضانه على الإيمان بالله وعلى الأعمال الصالحة ، وينهيانه عن الوثنية والشر . إن واقعية وجودنا لا تستلزم برهنة ؛ إذ هى بداهة تتجلى فى رغباتنا ، وفرحنا ، وندمنا ، وأحقادنا ، واندفاعات طموحنا ، كما نحيا ، وبداهة ، واقع وجودنا فى تداخل العلاقات المجتمعية (مبادلات ، وأعمال جماعية ، وعلاقات مختلفة الأشكال ، ما تجاذب منها أو تنافر) .

إن « الكائن هوية » ، أى إن « الكائن كائن » : تلك حقيقة نحيها ، بديهياً ، ويأتى « علم الكلام » ، فيما بعد ، فيهم بالفعل الذى يحقق به الكائن كينونته ، وبالكيفية التى تتركز فيه فكرة الوجود على الاقتناع الاستدلالي .

أما القرآن فيكتفى بأن يؤكد أن الله قد خلق من العدم مجموع الكون ، بما فيه الإنسان :

« إنما أمره ، إذا أراد شيئاً ، أن يقول له : كن ! فيكون . فسبحان الذى بيده ملكوت كل شئ » ، وإليه ترجعون ، (يس ٣٦ آية ٨٢)^(١) .

انطلاقاً من بداهة الفعل الذى يحقق به الكائن كينونته ، يتقل بنا القرآن إلى مرحلة أنطولوجية ثانية ، متكاملة مع الأولى ، فيضع على الناس أسئلة ويهدتهم أو ينذرهم . وهل الشعور بأننا نوع ، ونخاطب ونسأل ، إلا طريق يفتحنا على وعى الذات ، ويكشفنا ونحن نمارس البحث عن الذات ؟

(١) انظر ، كذلك : الأنعام ٦ آية ٧٢ - النحل ١٦ آية ٤٠ - مريم ١٩ آية ٣٥ -

فرفضى أو بقبولى للوعد والوعيد ، لأوامر الله ومحارمه ، أدخل فى محاورة مع الله ، وأدخل فى تواصل مع الكائنات والأشياء التى يذكرها القرآن .

هكذا أصبح شاعراً بتشيدى لذاتى كشخص ، انطلاقاً من الكائن الخام ، أى من كينونتى كما صنعها الله .

• • •

لولا تدخل « الروح » لكان التكوين البيولوجى البشرى الذى يتحدث عنه القرآن يطبق ، أيضاً ، على الكائنات الأخرى . هناك حديث نبوى يجعلنا نتبع مختلف مراحل السلسلة المكتملة ، من مرحلة الإيماء حتى حلول الروح :

« إن أحدكم ليبقى فى بطن أمه أربعين يوماً نطفة ، ثم يكون علقة مثل ذلك ، ثم يكون مضغة مثل ذلك ، ثم يرسل إليه الملك فينفخ فيه الروح . . » (رواه البخارى ومسلم) .

فالفضل ، فى وجود تجاوز ما هو بيولوجى ، يرجع إلى هذا النفخ الإلهى ، به تبدأ حياة باطنية ، حياة روحية تسترسل فى نموها حتى تصل إلى تفتحها الكامل ، عند الشهادة .

• • •

على هذا ، لا يتحقق الشخص دفعة واحدة ، وبكيفية قبلية . تبدأ الشخصية الإسلامية باختيار أولى ، كما يضع المهندس فروضه ومسلماته قبل الشروع فى بناء العمليات الرياضية والبرهنة عليها تنطلق الإشكالية الإسلامية (La problématique musulmane) من الشهادة : بأن الله موجود ، وأنه واحد أحد ، إنها إشكالية تحتوى على سلسلة طويلة من تساؤلات فلسفية ، وأخلاقية ، وسياسية ، دون أن تكون فى الواقع تفرقة مطلقة بين الميادين الثلاثة . فترابط الميادين يشبه ترابط التجسيد الجسماني فى الكائن البشرى بالتعالى الروحى .

يمتاز الإسلام تمييزاً قوياً بـ (le totalitarisme) أى بالترعة إلى تسخير «الكل» لفائدة وحدانية . وبفضل ذلك — كما يظهر لنا يتغلب الإسلام على المتناقضات المساوية بين ما هو فردى وما هو مجتمعى ، ما هو دينى وما هو غير دينى ، ما هو

مقدس وما هو دنيوى . فالكائن البشرى كل^٤ موحد يكون جزءاً من مجموع ملتزم
موجه داخل نفاق مجتمعى ذى أعراف وشرائع .

* * *

حالما يدخل الإنسان فى علاقات مع شىء ما يحوله إلى قيمة ، إما قيمة
للاستهلاك وإما قيمة للمبادلات : الإنسان حيوان ينتج القيم ويجعل ضمنياً من هذا
الخلق المستمر ، أساس حواراته . وفوق القيم ، توجد قيمة عليا توحيدها جميعاً ،
وتكون لها بمثابة معيار المعايير أى المطلق الذى يتعالى عن كل نسبية ، هو الله :
« الله نور السموات والأرض ، مثل نوره كمشكاة فيها مصباح ، المصباح فى
زجاجة ، الزجاج كإنها كوكب درى يوقد من شجرة مباركة ، زيتونة لا شرقية
ولا غربية ، يكاد زيتها يضىء ، ولو لم تمسسه نار ، نور على نور ، يهدى الله
لنوره من يشاء » . (النور ٢٤ آية ٣٥) .

* * *

لقد تحدثنا عن حدوث الروح ، لكن — ما هى الروح ؟
إنها . حسب القرآن ، سر إلهى مكنون . يقول الله ، مخاطباً نبيه : « ويسألونك
عن الروح . قل : الروح من أمر ربى ، وما أوتيتم من العلم إلا قليلا » . (الإسراء
١٧ آية ٨٥) .

فالروح واقع ، ولكن الله وحده يعرف ماهيتها لأنها صادرة عنه : « ينزل
الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده » (النحل ١٦ آية ٢) .

يركب الكائن البشرى من جسد وروح . إنه يرى إلى أن يصير شخصاً بقدر
ما يتوفق فى إيجاد توازن بين هذين العنصرين ، وأن يجعل من ذاتيته وحدة ينسجمان
فيها . فالشخص ، بهذا المفهوم ، قدرة على أن يوحد ذاته ، وبالتالي فاعلية للخلق
الذاتى ، انطلاقاً من معطيات حباه الله بها ، وحسب مبادئ أقرها وأوحى بها إلى
رسله ليبلغوها إلى الإنسانية .

يدعو القرآن إلى استخدام العقل ومعرفة الكون ، كما يحيا فيه ويوجهه :
« أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت ، وإلى السماء كيف رفعت ، وإلى الجبال

كيف نصبت . وإلى الأرض كيف سطحت ؟ (الغاشية ٨٨ الآيات من ١٧ إلى ٢٠) .

وفي الآيات (من ٦ إلى ١١ ق.٥) نرى القرآن يوضح نفس الفكرة: « أفام ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها . وما لها من فروج . والأرض مددناها . وألقينا فيها رواسي . وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج ، تبصرة وذكرى لكل عبد منيب ، ونزلنا من السماء ماء مباركا . فأنبتنا به جنات وحب الحصيد . والنخل باسقات لها طلع نضيد ، رزقا للعباد . وأحيينا به بلدة ميتا . كذلك الخروج » .

من الجانب الأخلاقي

يجب في الإسلام أن يكون الشخص غاية ، كما هو الحال عند (كانط) ، لا وسيلة يستخدمها الآخرون . هناك حديث نبوي يقول : « الخلق كلهم عيال الله ، وأحبهم إلى الله أكرمهم لعباله » . وفي حديث آخر : « إن غضب الله يحل بالذين لا ينصفون من لا مدافع عنه إلا هو تعالى »^(١) .

يفترض هذا مسبقاً ، وجود استقلال – الذات الشخصي ، الحرية التي بدونها يستحيل أي التزام أخلاقي ، بله الحياة المعشرية ، والمساوات التي تدافع عنها الأخلاق والقانون ، كما جاء في الحديث : « لا فضل لعربي على عجمي ، ولا لأبيض على أسود . . . » إذ الله يرعى ، برحمته ، الأحمر والأسود والأبيض^(٢) . من هنا كان الإسلام ، الذي هو ، في نفس الوقت ، اعتقاد (إيمان) وفقه (معاملات) لا يستخلص صلاحيته إلا من توافقه مع طبائع إنسانية معينة متفردة . على أن الطبائع الإنسانية المتفردة ليست «موندادات» لينيزية ، ولا «جوهر» قد ألصقت أجزاء بعضها ببعض . فالله ، «خلق آدم على صورته» (كما جاء في حديث) و «لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم» (التين ٩٥ آية ٤) .

لكن هذا يرجع إلى الدفعة الخلاقة الأولى ، إلى ماهية النوع البشري . ذلك أنه ، إذا كان شيثان من أصل واحد وبينهما تشابهات عضوية ، فليس ضرورياً أن يكونا متطابقين ، وكثيراً ما نجد حتى بين أخوين توأمين ، فروقاً ومميزات خاصة . فبالرغم مما بينهما من تشابه كبير ، وبالرغم عن أن لهما عمراً واحداً ، وجنساً واحداً وظروفاً أسروية ومادية لا تبديل فيها ، نلاحظ فروقاً مزاجية ، ونفسانية ، وأخلاقية إلى حد أن بعضها يقاس ، ويحدد ، ويقارن من الجانبين الكيفي والكمي . هناك

(١) انظر : السيوطي ، الجامع الصغير .

(٢) انظر «خطبة الوداع» في سيرة ابن هشام .

فرق بين العتبات السوسولوجية ، والاتفاعلات والميولات ، تختلف من شخص لآخر .
فمثلاً : قد يحدث أن قوة المبادرة والقدرة على الوعي يعارضان بين شخصين ، بالرغم
عن كونهما ينتسبان إلى نفس الوسط المجتمعي ، وقد اكتسبا نفس التكوين الفكري .
وهذا يعود ، في معظم الحالات ، إلى الجهود المبذولة ، أو الكفاءات الممكنة استغلالها
من أجل الوعي ومن أجل الحصول على الحرية واستثمار الإرادة . إن الحديث :
« خلق الله آدم على صورته » يعنى أن الإنسان ليس مجرد مخلوق من بين المخلوقات ،
بل إن الله كرمه وفضله على كل ما في الكون حينما منحه القدرة على تحويل باقي
المخلوقات : الإنسان يسهم ، مباشرة ، في الإبداع بالعالم وفي تسييره .

• • •

الفرد والدولة

عندما يتشخص الكائن البشرى يلج عالم الحريات . لكن التحرير والعمل
للمحافظة على الحريات يستلزمان قوة على التأليف وشعور المرء بذاته ، ككل
مستقل منكم في توحيد ذاته وتجاوزها . وإن النبي لمو النموذج الذي يجب أن
يقتدى به ، إنه « المتبوع الأعظم » . وفي المرتبة القصوى من التوتر نحو التعالي
والكمال ، ينتزع المؤمن نحو الفناء في محبة الله ، بمعنى العمل على اكتساب
رضاه ، لاعتن طريق تجسيده في ذواتنا ، ولكن بتطبيق السلوك الذي يليق بمشيئته .
هكذا يحقق المؤمن ترقية هامة بفضل الجهود والأعمال الشخصية وقد صرح
الله بهذا في حديث قدسي : « لا يزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه ،
فإذا أحبيته كنت سمعه الذى يسمع به ، وبصره الذى يبصر به ، ويده التى يبطش
بها ، ورجله التى يمشى بها . ولئن سألتى لأعطينته ، ولئن استعاذنى لأعيننه » (١) .
يرتكز التشخصن على العقل ، إذا العقل هو القوى التى تدير القدرات على
التحرر وعلى التأليف والانسجام . وللعقل دور أساسى هو تعليم الشخص ، بغية
إصلاحه ، وتوجيهه . أليس العقل قدرات يجعلنا نرى ، وعياً واضحاً ، إلحاح وحدتنا
وتناسقنا ، وتكييفنا مع العوالم (المادى والمعنوى والمجتمعي) إذ تعتبرها حقائق مشروعة

وحتمية ترتبط بنا وفيها بينها؟ فكما أن الإنسان أكرم المخلوقات ، فالعقل أول المخلوقات : « أول ما خلق الله العقل » (١) (حديث) .

• • •

يفكر الكائن البشرى بطبيعته ، ويركز استقلاله الذاتي على فكره . فالمبادأة ، والاستقلال — الذاتى ، والعقل ، ذاك ما يكون الشخص ويسمح له بأن يفهم حتميات الطبيعة ليتجاوزها ، وأن يعارض جور الأفراد ليقضى على الاضطرابات المجتمعية . فلنأخذ مثالا أكثر التصاقاً بموضوعنا :

الدولة جهاز إنسانى ، لكن كثيراً ما تجرد الكائنات البشرية عن خاصيات الإنسانية . ففي اللحظة التى تحطم الدولة استقلال الأفراد الذاتى ، تحول دون تشخصهم . وحينما يصبح القوم غير مؤمنين بواجباتهم ضد الدولة ، مكتفين بواجباتهم نحوها ، إذ ذاك يتحول النظام إلى دكتاتورية واستبداد ، إذ هى التى تفكر وتشرع لهم . وعلى العكس من ذلك ، ليس لخليفة المسلمين أى فضل أو امتياز خاص ، فهو خليفة الله ما دام يخضع للشرعية ، طبقاً لمبادئ الكتاب والسنة . فى بعض الأوضاع ، يلجأ الخليفة إلى استشارة « أهل رأى » والأكفاء من الأمة ، فيلتزم بأراء أغليتهم وقد أصبحت قانوناً نافذ المفعول . إن الإسلام يوجب على كل مؤمن أن يراقب ممارسة السلطة ، وأن ينصرح المسئولين ، كما جاء فى صحيح مسلم :

« الدين النصيحة !

قالوا :

لمن يا رسول الله ؟

قال :

لله ، ولكتابه ، ولرسوله ، ولأئمة المسلمين وعامتهم .

عندما روى أبو بكر الخلافة ، خطب فى الناس ، فقال :

« أيها الناس ! قد وليت عليكم ، ولست بخيركم . فإن أحسنت فأعينونى ، وإن أسأت فقومونى . الصدق أمانة ، والكذب خيانة ، والضعيف منكم قوى عندى حتى آخذ الحق له ، والقوى فيكم ضعيف حتى آخذ الحق منه . إن شاء الله لا يدع أحد

منكم الجهاد ، فإنه لا يدعه قوم إلا ضربهم بالذل . أطيعوني ما أطيع الله ورسوله ، فإذا عصيت الله فلا طاعة لي عليكم . قوموا إلى صلاتكم ، يرحمكم الله ! » (١) .

هكذا وضع أبو بكر مبادئ الأخلاقية السياسية الإسلامية : المساواة أمام الشريعة ، بين الخليفة وبين مجموع أفراد الأمة ، فلا تجب الطاعة للخليفة . ولأولى الأمر إلا إذا خضعوا ، هم أنفسهم ، لتحقيق وإرادة الله التي تتجلى في المصلحة العامة : الدفاع عن الضعيف ضد استبداد السلطة ، والدفاع عن مجموع الأفراد ضد أى ظلم . إنها عدالة أفقية وعمودية . وبما أن الله هو منبع الأخلاقية الحق وضمانة شمول مبادئها ، وجب أن لا تكون « طاعة لمخلوق في معصية الخالق » ، كما جاء في حديث نبوي . ولكي لا تختلط الحدود بين العدل والظلم ، وبين الحق والباطل ، يجب على كل فرد من الأمة أن يمارس مراقبة ديمقراطية مباشرة على سير الأمور العامة . فالشريعة لا تكتفى بأن تحد من جموح إرادة الحاكمين وذوى الجاه والسلطان ، بل تحول دونه كي لا تصبح تلك الإرادة قانوناً نافذ المفعول تازم به الأمة . بذلك تقف الشريعة حاجزاً ضد كل ما من شأنه أن يمس بالكرامة الشخصية فتختلط الأخلاق بسفاهة الأقوياء وشهواتهم . الأقوياء يمارسون السلطة ، لكن الشريعة سلطة عليا لا مفر من الخضوع إليها . إن الشريعة بفضل سلطتها ، تعارض كل اضطراب أو فوضى أو فتنة ، لأن « الفتنة أشد من القتل » (البقرة ٢ آية ١٩١) . فلن تستجيب الدولة لدورها الوظيفي الأصلي إذا هي لم تعكس إرادة الأمة ولم تخدم كل شخص ، ولم تخضع لمراقبة المجموع .

بالتوازي مع هذا ، فإن كل شخص من الأمة ملزم بمساعدة الدولة (الدولة إن عدلت) ، يتعاون معها ويخضع لها : « يا أيها الذين آمنوا ! أطيعوا الله ، وأطيعوا الرسول ، وأولى الأمر منكم » (النساء ٤ آية ٥٩) . ويقول النبي ، من ناحيته : « أوصيكم بتقوى الله ، وطاعة من ولي عليكم ، ولو كان عبداً حبشياً » (رواه الترميذي) .

• • •

يمثل الله ، تعالى وصفاء الضمير ، أما النبي فيهدي إلى الصراط المستقيم عن

طريق الرسالة التي أوجبت إليه ، وبواسطة سيرته التي هي النموذج الأعلى للسلوك ؛ وأخيراً ، على المؤمن أن يخضع للدولة ، ولكن هذا الواجب الأخير يأتي في الدرجة الثالثة ، نعى أنه لا يكتسب معناه الحق إلا إذا قامت الدولة نفسها بالواجبات وكان للمؤمن حق المراقبة على سيرها . فواجبنا ، نحن الرعايا ، هو ألا نعارض ضميرنا أو الشريعة حينما نقوم بعمل ما ، ولو تعرضنا إلى سخط الدولة وبغيا . لكن ، بما أن الدولة تستمد سلطتها من احترام الشريعة ، لن يجوز لها أن تطالبنا بطاعتها إلا إذا كانت عادلة وتدافع عن العدالة . فكما قال الخليفة أبو بكر ، في الخطبة التي سبق ذكرها : « إن أحسنت فأعينوني ، وإن أسأت فقوموني » .

إن الطاعة لا تتنافى واستعمال العقل ، والتقييم ، والحكم ، نعى أنها لا تتعارض مع محاولة فهم الأوضاع . فالوعى نتيجة لممارسة الاستقلال – الذاتي : فالأفعال التي تموقفنا وتدجنا في الحياة كأفراد هي التي تجعلنا نتمتع بالاستقلال الذاتي ، لأنها تعيدنا إلى ذاتنا . فلا يرافق الوعي – بالذات فعالياتنا النفسانية إلا عندما توجد النية التي هي توتر باطني (نفساني) ، وأخلاقي ، وديني ، في الوقت نفسه ابتداء من هنا ، يعي الأنا ذاته كواقع موحد ومشول ، إذن كأنا حر .

يحتاج المؤمن السعادة بالتقوى وبالأعمال الصالحة ، حسب النية الحسنة والمعرفة العقلية . فالأعمال الصالحة لا تتعارض مع معرفة عالم المحسوسات ، والإسلام لا يعتبر المادة أو الجسد « شراً » أصلياً (يخالف في ذلك الأفلاطونية المحدثة وأفلوطين وبعض الاتجاهات الصوفية) . إنه يعترف بالجسد ، وبالمادة ، كحقيقتين متلازمتين متكاملتين مع الواقع الروحي . لقد خلق الله العالم المادي خلقاً : « فلا هو بسقطة أو انحطاط ، كما عند أفلوطين والغنوصيين ، ولا هو بعالم موصوم بخطيئة . إنه صنع الإله الكامل [. . .] . فإذا كان الإلham بالمبادئ العقلية هو الشرط الضروري للفضيلة والسعادة ، وجب أن يحصل ذلك الإلham انطلاقاً من الحواس . فالمعرفة الحسية وحدها هي التي تسمح للروح أن تجسد ماهيتها »^(١) .

(١) Pierre Thillet, "Sagene grecque et philosophie musulmane", in *Les Mondes*

Dar-as-Salam, Le Caire, 1958, p. 83 (Vrin, Paris).

البيئة الأخلاقية المجتمعية

تعتبر « خطبة الجبل » للسيد المسيح ، أصدق تعبير عن الأخلاقية المسيحية وإننا لا نجد لها في الإسلام ، مقابلاً ، لا آية قرآنية ، ولا حديثاً ، ولا مجموعة من الخطب النبوية ، ولو « خطبة الوداع » . فعلى من يريد أن يكون فكرة عن الأخلاقية الإسلامية أن يقوم بجمع عدد وافر من الآيات القرآنية ، وتوضيحها ، وتعزيزها بكثير من أحاديث الرسول ، إن عمل إحصاء كهذا جد واسع يتجاوز إطار موضوعنا . فلنكتف بنظرة موجزة .

• • •

رأينا ما للشهادة من أهمية في الإسلام (ونعطي للشهادة هنا معناها الأعم) . إنها تبدو ، في آن واحد ، أساساً أو نطولوجياً ومبدءاً أخلاقياً . إلا أن « أخلاق » مفهومًا خاصاً في الإسلام ، مغايراً لما يدل عليه في الطقس المسيحي . جرت العادة أن يفرق النصارى بين الكنيسة كمجموع من المؤمنين ، وبين الكنيسة كمسألة كهنوتية ، كما يفرق بين الدين المسيحي والعالم المسيحي . هكذا تتخذ الأخلاقية أوجهاً مختلفة : يجب الخضوع لأوامر الإكليروس ، وللأخلاق الدينية ، ولروح المواطنة . أما في الإسلام ، فتأخذ الأخلاقية امتداداً بجهله الغرب : لا كهنوت ، ولا تمييز بين ما هو ديني وما هو علماني ، وتتسع روح المواطنة فتتعدى « الوطن » لتبلغ مستوى الشمول العالمي (الأمة الإنسانية)^(١) .

يوحد الإسلام توحيداً متكاملًا بين الإيمان ، والعبادات ، والمعاملات المجتمعية ، أي أنه لا يفرق ، مطلقاً ، بين الروحيات والماديات : فبقدر ما يتدخل في الشؤون العامة يتدخل في الشؤون الخاصة ؛ إنه دين « كلي » ، يهتم القرآن والسنة بالسلوك المجتمعي الأخلاقي ، وبالحياة القضائية والسياسية والاقتصادية ، كما يهتمان بالحياة الدينية ، بله العالم الوجداني : يهيمن الإسلام على الحياة اليومية ،

(١) جاء في الأثر « لا وطنية في الإسلام » ، كما يؤكد حديث نبوي : « كلكم من آدم ، وآدم من تراب » .

بكل معانيها ومجالاتها . فبالنسبة لوجود أى فرد ، يحصل الجمع بين تلك الأنماط بواسطة التحام طبيعى يعتبر جزءاً من الكيان الإسلامى نفسه . كل شىء يحدث على مرأى من الله ، و « رأس الحكمة مخافة الله » (حديث) . إن تلك المخافة تذكى ضمير المؤمن ، مما يجعل وعيه دائماً اليقظة . قاله ، كما جاء فى القرآن : « معكم أينما كنتم ، والله بما تعملون بصير » (الحديد ٥٧ آية ٤) . بفضل ما للضمير الأخلاقى من حيوية وصفاء ، يعكس الحضور الكلى الإلهى ، هادفاً باستمرار إلى التجاوز ، وإلى التطلع الدائم نحو « نهضة جديدة » . لذا يرفض الإسلام استمرار فكرة « الخطيئة الأصلية » وعواقبها فى العالم ، فالرحيم والحنن جزاء « بما قدمت أيديكم ، وأن الله ليس بظلام للعبيد » (الأنفال ٨ آية ٥١) .

• • •

يؤمن الإسلام بالصيرورة : العالم والإنسانية يتطوران نحو نضج يتجلى فى التغيرات والاختلافات . إن التطور الإنسانى ، كما يتصوره الإسلام ، ليس فحسب استعادة تكيف مطلق ، كما يرى أصحاب التحليل النفسانى إذ يسعون إلى إدماج جديد للمصابين بالعصاب فى البيئة السوية ، بل هو تحرر وتجاوز الإنسان لذاته .

إن كل سيكولوجيا تهتم بالعلاج لابد من أن تتساءل :

ماذا يجب أن نغير ؟

هل العالم الخارجى (العادات ، والمساير ، والأعراف ، والوسط) أم العالم الداخلى ، أى الإنسان ؟

على هذه الأسئلة ، أجاب القرآن :

« إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » (الرعد ١٣ آية ١١) .
ويضيف : « ذلك بأن الله لم يك مغيراً نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم »
(الأنفال ٨ آية ٥٣) .

فلن يعترف المرء بصدق أية حقيقة إلا إذا عاناها ، شخصياً ، أو على الأقل إلا إذا نزع إلى تجسيدها فى حياته . أليس الإنسان « على نفسه بصيرة » ؟ (القيامة ٧٥ آية ١٤) .

ذلك هو الدور الهام الذى يلعبه الضمير الأخلاقى بالنسبة لمجموع التصرفات

الإنسانية . وحسب حديث رواه مسلم : « البر حسن الخلق ، والإثم ما حاك في نفسك ، وكرهت أن يطلع عليه الناس » .

فتلك القوة الفعالة التي تقود النية ، وبالتالي أفعال المستول الأخلاقي ، وتنضى علاقاته بالآخرين ، وعلاقات جميع الناس بالله ، هي ما يسمى في الإسلام بالقلب ، إنه في نفس الوقت ، مقر الحياة الباطنية ، ومقر الإلزامية الأخلاقية^(١) . يتجلى هذا المظهر المزدوج ، بكل وضوح ، في حديث أورده الإمامان ، أحمد ابن حنبل والدارمي أن الصحابي وابصة بن معبد الأسدي أتى النبي يسأله عن البر ، فأجابه الرسول : « استفت قلبك ! البر ما اطمأنت إليه النفس ، واطمأن إليه القلب » . والإثم ما حاك في النفس ، وتردد في الصدر ، وإن أفتاك الناس وأفتوك » .

(١) كلمة « ضمير » (بمعنى الشعور الأخلاق ، الوازع) وكذلك لفظة « وجدان » (الشعور

السيكولوجي) لم تظهر في اللغة العربية إلا في جو الإسلام :

القسم الثاني

تحفظات وتساؤلات

الفصل الأول

التعالى

إن الصورة التي أخذناها عن الشخصية الإسلامية ، في القسم الأول من هذه الدراسة لا تخلو من إبهامات وثغرات . فالعروض السابقة تثير مشاكل من الأهمية بحيث لا يستطيع الباحث أن يغض الطرف عنها . سيعمل هذا الفصل على إبراز ما يبعث منها على الاضطراب مع توجيه البحث نحو ما يمكن أن يوصلنا إلى بعض الحلول .

يعتبر الإسلام الشخص كائناً خلقه الله ، قبل كل شيء ، ليعبده : « وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون » (الذاريات ٥١ آية ٥٦) لكن يجب أن نتساءل : ألا تحرم تلك الغائية الشخص من كل غاية - في - ذاته ؟ وهل يترك هذا الاستلاب مجالاً لـ « شخصية إسلامية » ؟

لو أن أصحاب « علم الكلام » حاولوا أن يردوا على هذا الاعتراض لما وجدوا إلا جواباً وحيداً هو : أن الله هو تعالى المطلق ، ومخلوقاته ليست جزءاً منه ، ولا فيضاً عنه ، ولا تجسداً لكيثوته . الله خلق الإنسان ، والكون ، ولكن مفهوم « خلق » هنا يتجاوز الذهن الإنساني . أليس دور الوحي ، في واقعه ، إلا تعويضاً عن نقص إدراكنا ؟ ينير الوحي لنا الطريق الذي يسير بنا إلى أن ندرك تعالى الإلهي . فالوحي يوقظ مشاعرنا ويفتح وعينا على بشريتنا وطبيعتها المحدودة .

هذه الإجابة ، كما نرى ، عوضاً عن أن تحل المشكل المطروح ، قد تثير مسألتين أخريين ليستا أقل إشكالاً : الأولى خاصة بالتعالى والثانية بالوحي .

فن السهل على أصحاب الكلام ، وعلى أصحاب اللاهوت بصفة عامة ، أن يعترضوا بما يأتي :

« ما الذى يميز لكم أن تضعوا مشكل تعالى الإلهى طبقاً لخطاظة من الأفكار والمقولات تكونت فى ميدان غير دينى ؟ »

بماذا تبررون موقفكم عندما تطبقون المنطق (الصورى) ، أو الديكارنى ، أو أى منطق آخر) على ميدان المعتقدات ؟

فلإيمان منطقها الخاص ، كما للعواطف منطقها . وحتى فى الفيزياء ، ألا تتغير مقولات الفكر عندما تنتقل من العالم المتناهى فى الكبر (مثلاً : عالم الأفلاك) إلى العالم المتناهى فى الصغر (مثلاً : عالم الذرات والجراثيم) ؟ لذا كان من الملح بأن تفصل بين الحياة الذهنية الدينية ، وبين الحياة الذهنية فى الميادين الأخرى .

ربما كان رد المتكلمين ، هذا ، مقبولا ، . فليس هناك ، لامبدئيًا ولا عمليًا شىء يتعارض وذلك التمييز بين الميدانين . بيد أن المتكلم لا يفسر سر تعالى ، وبالتالي لا يحل المشكل المطروح . إنه رد لا يفعل أكثر من وضع المشكل فى منظار يختلف ومنطقنا المعتاد .

وأخيراً ، فحتى لو فرضنا أن المنكرين للمعنويات على حق ، واقتنعنا بدعواهم (أن كل ما ليس خاضعاً للحس والزمان والمكان يصبح موضع تساؤل وريب) جاز لنا أن نطالب أولئك المنكرين بأن يبرهنوا ، مثلاً ، على وجود الزمان بنفس منهجهم .

هل للزمان وجود ؟

سؤال يضعه الفلاسفة والعلماء واللاهوتيون ، ولكن لا أحد استطاع ، منذ غابر « الأزمان » ، أن يعطى جواباً يريح قلق الفكر بخصوص هذا الموضوع ، فعندما ننظر إلى القضية ، نجد أن الماضي قد فات ، والمستقبل لم يأت ، ولا وسيلة لتثبيت الحاضر . أما « اللحظة » ، أو « الفترة » ، أو « الآن » ، أو « الحين » ، فلا يجوز لنا التحدث عن أيها إلا إذا اتضح لنا ، مسبقاً ، مفهوم « زمان » . إني الآن أبحث في الزمان . ولكن : ما « الآن » ؟ إنه « فترة » أو « لحظات » ، وهذا ليس تعريفاً ، بل دوراً وتسلسلاً ، لأننا دخلنا في حلقة مغلقة من المفاهيم ، كلها مجهولة لدينا ، ومع ذلك نحاول تحديد بعضها بالآخر !

ومن جهة أخرى ، لنا عن « الآن » صورة غامضة ، لأنه يدل على « شيء » موهوم بين ماض انتهى ، ومستقبل لم يحصل بعد . ثم إن الزمان لا يقف لتثبيت أقدام ومعالـم « الحين » و « الآن » ، إنه تتالى .

فهل نستنتج من هذا أن الزمان غير موجود ؟

أنجعل لفظة « زمان » مرادفة لـ « عدم » ؟

طبعاً لا . إن الزمان موجود وجوداً نحسه ونحياه . إننا نتحرك ، والحركة تقتضى الزمان ، ولنا ذاكرة ، والتذكر يثبت « ماضينا » ، ولنا مخيلة ، والتخيل يفترض أنماطاً : الزمان الحاضر (حاضر العملية) والماضي الذى يأوى إليه التخيل ليقتبس أطراً للانطلاقات التصورية والمقارنات ، والمستقبل الذى تربده الخيلة مأوى للمشاريع المتخيلة .

فوجود الزمان ، وجود لاصق بوجودنا ، ولا يقبل العد والكم ، إلا بعد أن نحياه . إنه لحمـة التاريخ ، ولكن لا تاريخ بدون تاريخ حى ، صار أو يصير^(١) .

(١) انظر الفرق بين تاريخ ، وتاريخ ، ق م ، ف .

الوحي

ذلك فيما يتصل بالتعالى . أما فيما يخص الوحي ، فباستطاعة المتكلمين أن يجيبوا هكذا : إذا أخذنا الوحي ، في المعنى الذي نجده بالقرآن ، أصبحت المسألة أقل إشكالاً . هدف الوحي هو أن يرشد إلى الصراط المستقيم ؛ « فن تبع هداى فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون » (البقرة ٢ آية ٣٨) . فالوحي ، في أساسه ، هداية وتوجيه ، وبهاته الصفة يعين الشخص على أن يتحقق ، أخلاقياً وروحياً ، ويتفتح داخل عالم حيث الله يدبر النظام ، ويهيمن على أسراره . ذلك أن سير الكون ومصير الإنسان لا يضعان لنا مشاكل محيرة ومقلقة فحسب ، بل يلجان بنا عوالم الغموض والعماء . وأمام هذا الوضع ، يتجلى دور الوحي في أن يغمر المؤمنين باطمئنان ميتافيزيقي ، وأن يمنحهم الأمل ، فيجعلهم يتغلبون بالحياة الروحية على التمرد والعبث .

لا غرو أن الأنبياء المكلفين بتبليغ الوحي ليسوا سوى مرشدين ، بالنسبة لمجموع الآخرين الذين هم أنداد لهم (أنطولوجيا) وإخوانهم (إنسانياً) . لكن ميزة الأنبياء المرسلين الكبرى هي صلابتهم في الدفاع عن الحق والخير ، « الدعوة » المستديمة ، وبالسلوك اليومي ، في كل عمل : لأنهم هداة يجعلون من حياتهم نموذجاً قوياً يحمل معه شهادته على نفسه :

« وجعلناهم [الأنبياء] أئمة يهدون بأمرنا ، وأوحينا إليهم فعل الخيرات ، وإقام الصلاة ، وإيتاء الزكاة . وكانوا لنا عابدين » (الأنبياء ٢١ آية ٧٣) .

إن لفظة « عبادة » ، الواردة في هذه الآية ، لا تنحصر في القيام بالشعائر الدينية ، وبترتيل سور من القرآن . فعبادة الله تكون ، أيضاً ، عن طريق الشغل كما يؤكد الحديث : « الخدمة على العيال عبادة » ، و« عيال » ، معنى ضيق ، وآخر يدل على مجموع الإنسانية ، كما يتضح ذلك في حديث آخر : « الخلق

كلهم عيال الله ، وأحبهم إلى الله أنفعهم لعياله^(١) . ويعد « عبادة » ، كذلك ، احترام القيم الأخلاقية والروحية ، على اختلاف المستويات . فالذى يعمل جاهداً على انفتاح شخصيته ، أكثر وأحسن ما يمكن من التفتح ، يعبد الله لأنه يصون رائعة من الروائع التي أبدعها تعالى : الإنسان . فالشخص ، عندما يؤنس ذاته ويؤنس ما يحيط بها ، يرى إلى تحقيق الكمال والتعالى ، ليجعل من العالم شيئاً جميلاً ، و « الله جميل يحب الجمال » . فالمخلوقات الجميلة (أى التي تنزع إلى اكتمال الحسن) تشهد لمبدعها بالقدرة والروعة . إن الوحي يسهل السير في الممشى الموصل إلى هذا النوع من العبادة ، كما يدلنا على الأنواع الأخرى ، العفوى منها والمقنن . فالكون ، بمجموعه ، مجال لا محلود لآيات الله : الصخرة ، وينبوع الماء ، والشجرة ، والنجمة ، والنملة ، والفكرة الناضجة ، كلها من آيات الله : « تسبح له السماوات السبع والأرض ، ومن فيهن .

وإن من شيء إلا يسبح بحمده » (الإسراء ١٧ آية ٤٤)^(٢) .

• • •

الاعتراض الممكن توجيهه هنا ، هو أن هذا لا يماشى المعطيات « العلمية » ولا يعتمد على أى منهج « علمي » .

يجوز للمتكلمين أن يسألوا بصدد الاعتراض السابق .
أيكفى لصنف من أصناف العلوم أن يصل إلى حد كبير من الدقة والتطور ، ليفرض طرقة في البحث ، على الميادين الأخرى ، ويتصب رائداً ومعياراً ؟
فإذا كان لنوعين من المعرفة موضوعان مختلفان لزم أن يتوفر كلاهما على منهج مغاير ، بالضرورة ، لمنهج الآخر ، مهما بلغت درجة تطور هذا أو ذلك ، فنمو منهج ما لا يعطى كميّار خارج ميدانه .

(١) يؤكد هذا رسول الإسلام ، مرات ومرات ، كما في قوله : « الناس كأسنان المشط » . انظر المرشد في الدين الإسلامي ، ج ٤ ، ص ٢٢ .

(٢) انظر كذلك : النور ٢٤ آية ٤١ - الحشر ٥٩ آية ٣٤ - الصف ٦١ آية ١ .

فكرة الإلحاد

يؤمن المسلم بوجود الله ، وتلك تجربة ذاتية . فمن حيث إنها شخصية ، لا شيء يثبت لنا أن تجربة المنكر لوجود الله غير حقيقية . أليست هي كذلك ، تجربة شخصية يحياها الملحد ذاتياً وبصدق ؟ إذا كان الله موجوداً ، فهو موجود بالنسبة للجميع . فكيف جاز حصول إنكاره ؟ لقد أكد القرآن أن الله قد شاء أن يكون خافياً على البعض وجلياً بوضوح للآخرين : « هو الأول ، والآخر ، والظاهر والباطن » (الحديد ٥٧ آية ٣) .

فالله هو « الأول » ، أي منبع كل الموجودات (والملحد أحدها) ، وعن مشيئة تعالى تصدر كذلك الآراء والتجارب (كالشك في وجود الله) ؛ والله هو « الظاهر » ، أي بآثاره الدالة على وجوده (وهل الكفر إلا مظهر لعمليات تفكير شخص ينكر ؟) . فالملحد ليس بمسئول عن إلحاده ، لأن الله « باطن » ، فلا تحيط به الحواس ، ولا تصل إلى إدراك حقيقته العقول ، لأنها حقيقة متعالية . والقرآن يقر بأن إمكانية الشك والإنكار ضرورية لامتحان الإنسان والسماح له بالحياة والتعبير عن حريته الكلية . وليس رفض « المطلق » إلا تأكيداً لحرية المرء ، تلك الحرية التي يرتضيها الإسلام :

« وقل : الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ! ومن شاء فليكفر ! » (الكهف ١٨ آية ٢٩) .

فهل من حرية إذا لم يكن بمستطاع المرء أن يرفض كل فكرة قطعية تعسفية يسلم بها لأنها مسايرة للعادات السائدة ؟ فالقرآن يوبخ كل إمعة : « ... ما أرسلنا من قبلك في قرية من نذير إلا قال مترفوها : إنا وجدنا آباءنا على أمة ، وإنا على آثارهم مقتدون » (الزخرف ٤٣ آية ٢٣) . ويضيف القرآن ، ساخراً من التقليد

والمقلدين : « قالوا : حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا » . (المائدة ٥ آية ١٠٤) ،
 « . . . بل وجدنا آباءنا كذلك يفعلون ! » (الشعراء ٢٦ آية ٧٣) . فالإسلام ،
 إذ عمقت التقليد ، عمقت « الإيمان » الذى يسر به العماء الفكرى . إن وظيفة الوحي
 أن يبلور تجاربنا ، ويذكرى الحدسيات والذوقيات ، ويصقل ما هو من طبيعة
 البرهنة العقلية ؛ « ليهلك من هلك عن بينة ، ويحيى من حي عن بينة »
 (الأنفال ٨ آية ٤٢) .

* * *

ليس من أدلة علمية على وجود الله ، أو نكرانه ، ولا يمكن ذلك . فالعلم ،
 على مستوانا ، لا يطمع فى أكثر من معرفة العالم (الذى هو موضوع العلم) . إن
 النسبية تسيطر على مجموع قدرات العلم ، فلا تترك له أى مجال ولا أية طاقة لينزع
 إلى المطلق . يتخذ الباحثون الكون بمجموعه (نعى الطبيعة والإنسان) موضوعاً
 لدراساتهم . لكن الإنسان والعالم كلاهما يمثل معضلة فى نطاق ذاته ، وفى علاقات
 كل منهما بالآخر : الإنسان ، والعالم لا يحملان تفسيرهما فى ذاتيهما ، بل يتضحان
 معاً ، ويتجليان الواحد بالآخر .

من هنا ، نستنتج أن من كان لا يستطيع الأقل ، فبالأحرى أنه عاجز عن
 الوصول إلى الأكثر . وأمام هذا العجز المركب المربك ، ماذا يتبقى للإنسان لتهدئة
 قلقه الميتافيزيقى والفكرى إذا لم يكن يعترف بأن الله هو « الذى خلق السماوات
 والأرض ، وجعل الظلمات والنور » ؟ (الأنعام ٦ آية ١) .

يجهد العلم ، ما وسعه الاجتهاد ، ليبرهن على صلاحيته الخاصة ، ولكن طبيعته
 الوظيفية تمنعه من أن يبرهن على ما هو أجنبى عنه . فالعلم ، إذن ، محاصر فى
 ميادين خاصة ، بالرغم من تعدد جوانبها ، لا تستطيع إرواء ظمئنا الميتافيزيقى ،
 ولا شحن ذهنيتنا بالسكينة ، ولا إبادة القلق من وجداننا . فأنى لهذا العلم أن ينفذ
 إلى استكناه المطلق فيثبت أو ينفى وجود الله ؟

* * *

يدعو الإسلام إلى التأمل والحدس واستعمال النظر كى يصل الإنسان إلى أن
 يمارس التجربة الباطنية لوجود الله « الذى خلقكم والذين من قبلكم » ، لعلكم تتقون ،

الذى جعل لكم الأرض فراشاً ، والسماء بناء ، وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم . فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون ! » (البقرة ٢ آية ٢١ و ٢٢) .
ويضيف القرآن : « وفي الأرض آيات للموقنين ، وفي أنفسكم . أفلا تبصرون ؟ »
(الذاريات ٥١ آية ٢٠ و ٢١) .

إن هذا النوع من التأمل الذى يدعو له القرآن تأمل خاص . فهو ، وإن حث على المشاهدة ، يعتمد عدم مخاطبة العقل المنطقى ، لأن المعقولة مكتسبة ، بوصفها حصيلة لتقريبات ، كما أن العقلانية ، هى أيضاً ، صناعة مكتسبة ، فأنى لها حق التشريع فى ميدان أصيل كميكان الصميمية ؟ الحب لا يعترف بأى منطق ، ولن يستطيع أحد أن ينكر وجوده (باسم المنطق) ، والإيمان ، هو أيضاً ، حب يحيا ، وليس معادلة رياضية أو قضية منطقية : إنه كالحب ، يعاش من الداخل ، فى تجربة شخصية فذة ، تجربة مساهمة ، ما دام ليس فكرة مجردة يلزم إدراكها . فيجب أن نحس ونحيا ما نريد إدراكه ، قبل العمليتين الأساسيتين لكل تفكير مفهوى : التجريد ، والتعميم .

إن نقطة البداية ، فى الحب وفى الإيمان ، هى الاستبطان : الشهادة المنبثقة من أعماق الكائن البشرى . إننا نبني معارفنا التاريخية على شهادات الغير ، فلم لا يجوز لنا أن نؤسس اللاهوتيات على شهادات حية نعيشها ، مباشرة ، أو نشاهدها مجسدة فى سلوك وحياة الآخرين ؟ الحب لا يحتاج إلى برهنة ليقتنع بأنه يحب ، فالمحجوب هو الذى قد يتشكك فى حب محبيه ، فيطالب بحجج على صدق الحب . والمؤمنون يحبون الله ، والله لا يحتاج إلى برهنة ليقتنع : « أو ليس الله بأعلم بما فى صدور العالمين ؟ » (العنكبوت ٢٩ آية ١٠) . فالشعائر الدينية لا ترمى إلى البرهنة على وجود حب وإيمان ، ولكنها تغذيها باللحظات الممتازة التى يشعر فيها المحبون بحضور المحجوب ، بمتعة الاقتراب والحوار .

• • •

من ذا الذى يستطيع أن ينكر ، باسم العقلانية ، وجود « الحنين إلى الوطن » ؟ إنه شعور مشترك يثور ، هو أيضاً ، على التمنطق ، فلا يشك فى وجوده إلا من لا وطن له . كذلك الحنين إلى الله . فالله وطن المؤمنين : « الذين إذا أصابتهم

مصيبة ، قالوا : إنا لله وإنا إليه راجعون » (البقرة ٢ آية ١٥٦) .

فالذى لم يمارس ، مباشرة ، تجربة الإيمان ، لن يؤمن ، أبداً ولكنه ، كذلك ، لن يستطيع البرهنة على أن الإيمان عبث أو ليس واقعاً معاشاً .

ومن جانب آخر ، إذا لم يحى المرء وجود الله ، من باطنه ، ومن خلال تفاعله مع آيات صنعه تعالى ، لا بد من أن تجاهبه معضلات ميتافيزيقية ، فتلاحقه وتصارعه ، ويضطر للإجابة على مثل هذا السؤال :

« من يحيى العظام وهى رميم ؟ » (يس ٢٦ آية ٧٨) .

ويعقب القرآن السؤال بالجواب الآتى :

« يحيىها الذى أنشأها أول مرة ، وهو بكل خلق عليم [. . .] أوليس الذى خلق السماوات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم ؟ - بلى ! وهو الخلاق العليم » (يس ٢٦ الآيات من ٧٩ إلى ٨١) .

فوجود الله يتطابق والمعنى الذى نعطيه لحياتنا عندما نعرف كيف نكون أنفسنا : إنه السلام ، والرحمة ، والحكمة : « علم الغيب والشهادة . هو الرحمن الرحيم . هو الله الذى لا إله إلا هو ، الملك القدوس ، السلام ، المؤمن ، المهيمن [. . .] هو الله الخالق ، البارى ، المصور ، له الأسماء الحسنى » (الحشر ٥٩ الآيات من ٢٢ إلى ٢٤) .

قد تبلغ بعض المراثيات حدّاً من الضلالة أو الصغر حتى لا يقدر البصر على أن يراها . فهل ننكر ، مثلاً وجود الجراثيم لمجرد غيبتها عن الحقل البصرى ؟ إن بعض الآلات ، لقوة حركتها تتراعى لنا كأنها جامدة . فثلاً ، يقل ، عند الركاب ، الإحساس بسير الطائرة النفثة بقدر ما تزداد سرعتها . فسرعة الحركة لا تنفى وجود الحركة ، بل على العكس ، تؤكد تزايدها ، وإنها تخرج عن نطاق إدراكنا المباشر . فوجود الجرثوم ، أو الحركة ، أو السرعة ، موجود بالقوة وبالفعل ، ولكنه منعدم بالنسبة لمستوى عتبات إدراكاتنا الحسية . ففى محاولة إدراك وجود الله ، داخل تلك العتبات ، تناقض منطقي ونعسف على الحواس لا مبرر له .

إن ما تؤكد « الشهادة » ليس هو وجود الله ، لأنه وجود غير محسوس (وتلك خاصيته الصميمة) : إنه وجود لا كالموجودات . فلم يريد المتكلمون إخضاعه لعقل يتمنطق ، ولعلم يغرق في الكيف والكم ؟

فأما أن ينبثق الإيمان بوجود الله ، عن الوجدان ، عن القلب ، تلك المضغة ذات المنطق الخاص والمنهج الخاص ، وإلا تجمد مفهومنا لكيثونة الله ، ولم يعد الله الجوهر الأكبر ، جوهر كل الموجودات . فغلطة المتكلمين الكبرى في كونهم لم يعوا هذا الفرق ، فأتت مناقشتهم غير ذى نصيب ، وبدون حرارة .

تكتفى الشهادة بأن تنفى تعدد الآلهة ، لتثبت وحدانية وجود الله . فالشهادة (في صيغتها التقريرية ، بوصفها « نطقاً باللسان » ، طبقاً لقواعد صوتية ولغوية) تخضع لمنطق المحسوسات : تنفى التعدد حتى لا يحصل تناقض في الاستنتاجات ، والوجود الأسمى يتمتع بالكمال ، ولا كمال مع التعدد ، إذن : « لا إله إلا الله » . ففي الشهادة تكامل بين نفي وإثبات بين « نعم » ثقيل الوزن ، و « لا » صارمة . ومن جهة أخرى : إن ما تؤكد « الشهادة » لا ينال كامل الاعتبار إلا لأن المرء يتمتع بإمكانية النفي . فالاعتراف والنكران جانبان لنفس الفعلية التي يتعرف بها الإنسان على ذاته وهو يعي الأشياء . وإدراك شيء ما يكون ، إما مباشرة ، أو بواسطة ، واضحاً أو غامضاً ، تاماً أو ناقصاً . لكن ، مهما يكن الأمر ، ليس باستطاعة المعرفة أن تدعى أنها تصل إلى استيعاب الشيء المعروف استيعاباً شاملاً تاماً ، إذ كثيراً ما يتبقى مجال ممكن للتأويلات الخاطئة ، وللمعرفة الناقصة : هكذا تتعرض حقيقة كل إثبات إلى درجة ما من الشك ، إن قليلاً أو كثيراً ، لكنها واقعية ، ولو على صعيد الحقائق العلمية :

« إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال ، فأبين أن يحملنها ، وأشفقن منها ، وحملها الإنسان . . . » (الأحزاب ٣٣ آية ٧٢) .

ليعبر الإنسان عن الحرية ، أبي إلا أن يتحمل « الأمانة » : تقبلها بعزم قوى ، فالترم وأصبح مسئولاً ، أصبح مسلماً^(١) . فلو أن الإنسان امتنع عن قبول

(١) من بين معاني لفظة « إسلام » الخضوع : الاستسلام لله ، واحترام الوعود مع الله ومع الآخرين
الخضوع للمبادئ الأخلاقية والقوانين الطبيعية .

« الأمانة » ، عن طواعية وحرية ، لكان الرفض ، هو أيضاً ، نوعاً من الاختيار والحرية (بالرغم عن كونه ، من الناحية الدينية ، « جحوداً » و « كفراً ») .

* * *

من الممكن لمعارض أن يسأل :

أليس الإلحاد مظهراً للقضاء والقدر ، تلك القوة القاهرة التي لا مفر من ربقتها الغاشمة والتي تسد كل منفذ أمام الحرية ؟ فالمحدد مقيد لا مخير لذا فهو مسئول . نعم هناك مفهوم « قضاء وقدر » في الإسلام ، إلا أنه لا يتعارض مع الحرية الإنسانية . أكثر مما يتعارض هذه مع مختلف القوانين الدستورية التي تدير المنشآت ، ومع المراسيم الجديدة التي تصدر في كل عدد من أعداد « الجريدة الرسمية » ، لتنظم . وتقتن ، وتعقلن الحياة المعشورية .

نفس الشيء بالنسبة لبيئة تعترف بأن الله هو خالق الكون والمهيمن على مصيره وعلى مصير جميع الناس . فالله ، إما طاغية تعميده قدرته القصوى ، فيتصرف دون اعتبار أي قانون سلوكي . مرة « يشرق » . وأخرى « يغرب » . كما يشاء له استبداده المطلق . وإما أنه رب مدبر ، يلعب دوراً دون أقنعة ، حسب نوااميس تسمح لكل مخلوق بأن يمارس الحرية والمسؤولية . كامل الممارسة .

فالله ، في الإسلام ، « يقدر » و « يقضي » ، طبقاً لتدبير محكم مسبق . وإلى حتمية حكيمة طبيعية فرضها في تسيير الكون : « فلن تجد لسنة الله تبديلاً . ولن تجد لسنة الله تحويلاً » (فاطر ٣٥ آية ٤٣) . إنها سنة ذات شمول واستمرار ، مما يجعلها قانوناً يطمئن له العلم والعقلانية : « سنة الله التي قد خلت من قبل ، ولن تجد لسنة الله تبديلاً » (الفتح ٤٨ آية ٢٣) . فالفرق واضح بين إله يضع تصميمات محكمة ، ويدبر الكون على ضوءها ، وبين ال (فاطوم Fatum) عند الرومان ، ذلك القدر الأعمى الغاشم ، والجبرية المتطرفة الهوجاء .

* * *

= يدل الجذر (س . ل . م .) على الخضوع وعلى السلامة (صحة الفكر والجسد) ، وعلى السلام والمسالمة . كل تلك المعاني ، في واقعها ، ترمي إلى الانسجام والتناغم مع الذات ، ومع الله ، ومع الآخرين ومع الكون .

الدين معطى وجدائى لا يعارض المنطق ، وإن كان لا ينبجلى عن قياس .
 أو استنتاج ، أو استقراء . إنه معطى يتموقف فى مستوى القيم العاطفية التى ينطلق
 منها الشعور - بالذات حيث يتعرف كل فرد على آنيته وأناه ، ويؤكد وجودهما .
 فلم تركز إثبات الذوات ، بهذه الطريقة التى لا تخضع لمقولات المنطق (أو
 المناطق)^(١) ، دون أن نرى فى ذلك حرجاً ، ونرفضها إذا أريد الاعتماد عليها فى
 إحقاق التجربة الوجدانية لوجود الله ؟

(فالأخراويات) والماورائيات ، والعلويات ، حقائق لا تمنطق بالطرق العادية .
 إنها من صنف الحقائق التى تُحيا ولا تُعرض لموضعة ، مثلها كمثل بعض الحالات
 الوجدانية العميقة ، بل مثلها كمثل الحياة ، سواء بسواء : إن الحياة تشبه البحر
 المحيط ، فى المد والجزر ، وفى صراع أمواجه اللا - منقطع ، ولكنه يستحيل علينا
 أن نحدد أية موجة لنجعل منها « الموجة - النموذج » ، مهما تشابهت مع أخواتها .
 فكثرة الأمواج ، وسرعة تجلدها تجلوان كل موجة ك « وحدة - فى - ذاتها » .
 إن البحر ، وهو يزأر موجاً ، يبهزنا بقوته وشبابه المدهشين .

الواقع أن الحياة لا تسرى ، عملياً ، إلا فى القلة القليلة من البشر : من وراثنا
 أكثرية « كانت » ولم تعد تؤثر إلا بثقل موتها ؛ ومن أماننا أولئك الذين « لما يوجدوا
 بعد » و « سيوجدون » و « سوف يوجدون » ، ثم يوجدون . . . أما « الحاضر » ، فليس
 فيه إلا السائرون تَوّاً إلى مصير ذى بابين ، أولهما مفتوح على موت حتمى يحمله كل
 حى فى صميمية الحياة ، وباب مغلق يمكن للمنطق والعلم أن يسمياه بـ « اللا -
 ندري » ، أو بسر الأسرار ، أو بمملكة الغموض . ويأتى الدين ، دون أن يناقض العلم
 والمنطق ، فيعطى فروضاً يسكن إليها وجدان بعضنا . وكثيراً ما تكون فى تلك السكينة
 سعادة القوم الذين آمنوا فيزيحون حمل الغموض الثقيل .

• • •

العلم يلاحظ ، ويحكى ، ويصف ، والأخلاق تأمر ، وتنهى ؛ أما الدين
 فيجمع بين وظيفتيهما ، ويفتح مجالاً واسعاً لإيحاءات يمكن للعالم والأخلاق وغيرهما

(١) قد اضطررنا لاستعمال كلمة « مناطق » ، كجمع لمنطق ، إذ يعرف الفكر المعاصر عدة
 أنواع من المنطق .

أن يستغلوها لمصلحتهما ولمصلحة الجميع . هذا مطمح الدين . إنه سبيل إلى الله ، على طريق الحرية : « لا إكراه في الدين » (البقرة ٢ آية ٢٥٦) . فلو أن الإسلام بنى على الإكراه لتناقض وطبيعة الدين : كل مغامرة روحية وعاطفية لا تتم إلا بالعطاء والتجاوب بين التجربة الداخلية والأعمال ، أى بالنية الحسنة . « إنما الأعمال بالنيات » (حديث) .

عند الكثرة الكثيرة من الأفراد يتقبل الواحد ذاته بطريقة عفوية ، فيتحدث عن « أنا » ، وعن الـ « نحن » كسلطات لا يتسرب إليها شك ، كمعطيات أولية من باب « السماء فوقنا » ، دون تساؤل عن كيف يتجلى الإنسان فينا ، ولا كيف نعى ذاتنا . إنهم يقنعون بتجربتهم العفوية .

* * *

اعتراض آخر : جاء في حديث رواه البخارى ، وقد أشرنا إليه سابقاً ، أن الله « خلق آدم على صورته » فيما أن الإله لا مثناه ، في حين أن الكائن البشرى مثناه ، كيف يجوز أن يكون الثانى على صورة الأول ؟^(١) هناك تآنى بين وجودات في الزمان^(٢) ، لا في الأبدية والخلود . وهناك أحداث تتابع إلى ما لا نهاية له ، ولكن على إيقاعات مختلفة . فإذا كان من صفات الله الخلود ، فالكائن البشرى يتحرك في منظار لا منته ، منظار الـ « ما - بعد » أى « الآخرة » حيث تتمتع الأرواح ، هى أيضاً ، بالخلود . فالموت ليس إلا حدثاً ظاهراً ، ويتحلى الله بالقدم . لكن الإنسان ، وإن كان « حادثاً » في تاريخ التكوين ، قد اكتسب قبساً من الأبدية لأن خلقه كان فيضاً مباشراً من روح الله القديم « وإذا قال ربك للملائكة إني خالق بشراً من طين . فإذا سويته ونفخت فيه من روحي ، فقعدوا له ساجدين . فسجد الملائكة كلهم أجمعون » (ص ٣٨ الآية ٧١ و ٧٢)^(٣) . فالآية تدل على أن الله يتحدث عن الإنسان ولما يخلقه بعد « فإذا سويته » . إنه موجود « بالقوة » ، في علم الله وتصميماته ، على صعيد « القدم » ،

(١) انظر ص ٥٤ من هذا الكتاب .

(٢) انظر : « تآنى » في م . ف .

(٣) انظر ، كذلك : السجدة ٣٢ آية ٩ .

وأما وجوده « بالفعل » ، الوجود المحدث ، فسيتم بعد أن ينفخ الله فيه من روحه .
إذن طبيعتنا مزدوجة: أبدية وخلود، بالجواهر ؛ وحدوث متناه، بالوجود الآدمي .

وهذه الازدواجية هي مصدر عطشنا الروحي ، وتوقنا إلى تعالى ، إلى تجاوز
دنيوية الوجود ، واستبار ينابيع الوجدان الديني ، وغير الديني . إن الناس يشعرون
باندفاع قوى نحو تجاوز الذات ، نحو ملء فراغ الوجدان ، وإذابة اليأس ،
والقنوط ، والقلق ، والكآبة ، في رؤية باسمه تجعلهم يأملون ويستأنسون بالذي
لا حزب له ، ولا عصبية ، ولا جنس : ذلك الذي كان ، وسيبقى ، لا يؤثر
في جوهره مؤثر والذي جعل الناس بالتساوي الكامل ، وكأنهم « أسنان المشط »
كما جاء في حديث نبوي^(١) .

لقد أعز الله الجنس البشري فأبدعه بنفخ من روحه . و « النفخ من الروح
الإلهية » ينفي حلول الله في أية ذات بشرية ويصون تنزيهه ، وفي الوقت نفسه ،
يصعد بالإنسان إلى الاتصال الروحاني بالله . فلا تجسيد للألوهية في الإنسان ،
في أي إنسان ، ولا هجران وانفصام عن الخالق : إنه لنفخ تكرم به الله على البشر
عامة ، ليظهر أفضليتهم على باقي الكائنات .

موقف الشخص إزاء قدرة الله المطلقة

رمت محاولتنا السابقة إلى تحديد مفهوم « شخص » في الإسلام، من الجانب الأنطولوجي (المعطيات النشئية) ومن الجانب الأخلاقي (أي في علاقاته بالآخرين وبالعالم) ، لنبرز ما للشخص من حرية ترتكز عليها مسؤولياته . وبعد أن حددنا معنى تعالى ، ومعنى الوحي ، ومفهوم الإلحاد والإيمان ، نتساءل الآن عن موقف الشخص (الكائن المتناهي) من الله (الكائن المطلق) .

* * *

يترتب ، على ما سبق ، مشكل آخر :

إن الشخص ، برغم استقلاله الذاتي ، وحرية ، وقدرته على المبادرات ، ومواهبه ، يبقى تحت تصرف مشيئة الله ، وهي مشيئة لا متناهية ، ومطلقة ، وقديمة ، في حين أن الإرادة الآدمية (على المستوى الدنيوي ، مستوى الوجود — بالفعل) متناهية ، ونسبية ، وحديثة . فطرفا المواجهة ، إذن ، غير متعادلين .

يجوز هذا الاعتراض ، من خلال رؤية مجردة : فلا شيء بقادر على الحد من قدرة الله المطلقة . لقد كان ممكناً له تعالى أن يطرح ، كلما شاء ، قضية حرية الأشخاص واستقلالهم — الذاتي ومواهبهم .

لكن نظرة معمّنة في القرآن والسنة تجعلنا نستخلص أن إرادة الله ليست اعتباطية مخاذلة ، بل حكيمة مدبرة : خلقت نظاماً ، وجعلت للكائنات أطراً وغايات .
فما خلق الله « السماوات والأرض وما بينهما إلا بالحق وأجل مسمى » (الروم ٣٠ آية ٨) والشمس : « تجري لمستقر لها » (يس ٣٦ آية ٣٨) طبقاً لقوانين طبيعية أبدعها الله عن إرادة وقدره ، وأخضع لها سير الكون : « ولن تجد لسنة الله تبديلاً » . (الأحزاب ٣٣ آية ٦٢)^(١) .

(١) انظر كذلك : الإسراء ١٧ آية ٧٧ — فاطر ٣٥ آية ٤٣ .

لقد أسبغ على الكون والكائن البشرى كل إمكانيات تحقيق الاستعدادات الفطرية التي وهبها إياها . يرتبط الشخص طبيعياً ، بجسده ، والجسد مرتبط ، حياتياً ، بالعالم ، والعالم في صيرورة . وإن الصيرورة لبعد من الأبعاد المشتركة بين الكون والإنسان ، وأداة وصل بين زمان الحدث وبين الأبدية والخلود . لذا ، لا تناقض في علاقات الكائنات (المحدثات) بإرادة الله الحي الباقي . فلو كان تناقض لما تعارف الناس على قواعد عامة ، ثابتة ، في سير الظواهر الكونية ، أى لانتعدم « العلم » ، ولما تفاهم الناس فيما بينهم ، لأن التفاهم ينتج عن الاعتقاد بقوانين إنسانية وطبيعية لها الشمول والاستقرار . لا إنسان بدون بيئات إنسانية ، ولا بيئة بدون أطر ثابتة يحصل داخلها التطور والرؤى عن إنسانية الإنسان وعن الحياة .

القوانين التي تهيمن على سير العالم قوانين موضوعية ، قابلة للإدراك ، غير مشخصة: في الإسلام لا يوجد إله ماء ، أو إله شمس ، لكن ، إله واحد يسبغ الانسجام والتناسق على مجموع الكون .

* * *

بما أن هناك إمكانية توقع الظواهر الطبيعية ، كان الإنسان مطالباً بأن ينسجم معها وأن يتبنى العالم بتكيفه معه . وأيضاً ، بما أن أفعالنا ترمى لأن تصدر عن قواعد عقلية ودوافع قابلة للفهم ، يلزمنا أن نكون مسئولين عنها ، خصوصاً وأن الله جعل البشر خلفاء له في الأرض ، تمييزاً لهم عن بقية الكائنات ، وحتى عن الملائكة الذين سجدوا لآدم بأمر من الله : « أمن يجيب المضطر إذا دعاه ، ويكشف السوء ، ويجعلكم خلفاء الأرض ؟ » (النمل ٢٧ آية ٦٢)^(١) . إنها سنة تجذرت في الإنسانية منذ البداية إذ ما خلق الله أبا الآدميين إلا بعد أن قضى بتخليفه على الأرض ، وإلهامه منابع المعرفة ، وعلم آدم ما جهله الملائكة . فكأننا أمام رؤية كونية « بروميسية »^(٢) « وإذ قال ربك للملائكة : إني جاعل في الأرض خليفة [. . .] وعلم آدم الأسماء

(١) انظر ، كذلك (فاطر ٣٥ آية ٣٩) : « هو الذي جعلكم خلائف في الأرض » .

(٢) نسبة إلى Prométhée ، إله النار الذي تعتبره الميثولوجيا الكلاسيكية المؤسس للحضارة الأولى الإنسانية . فبعد أن أبدع الإنسان من طين ، سرق النار من السماء ليحمله حياً . فغضب عليه جوس (جوبيتر) رئيس الآلهة ، وعذبه شر عذاب .

كلها ، ثم عرضهم على الملائكة ، فقال : أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين .
قالوا : سبحانك ، لا علم لنا إلا ما علمتنا ، إنك أنت العليم الحكيم . قال :
يا آدم ! أنبئهم بأسمائهم » (البقرة ٢ الآيات من ٣٠ إلى ٣٣) .

هكذا امتزجت إنسانيتنا بنفحة إلهية ، إذ نفخ الله فيها من روحه ، ثم كرمها
بالمعرفة ، وأسبغ عاينها ثقته الكاملة فخلفها على الأراضين ، فالبشر خلفاء الله في
الأرض ، أى أنه تعالى قد نصبهم فيها مبدعين مسئولين^(١) .

انتقاد هام آخر يمكن أن يوجه إلينا

إن الشخص برغم استقلاله الذاتي ، وبرغم فكر المبادرة ، والحرية ، والاستعداد
الفطري ، يبقى خاضعاً لتصرفات إلهية غامضة ومطلقة . ألا يجوز ، في حق الله ،
أن يطرح من جديد ، كما يشاء ، حرية الإنسان واستقلاله الذاتي واستعداداته ؟

إن هذا السؤال الهام يشبه الاعتراض السابق ، ولكن في صيغة أخرى ومع
إضافة عناصر جديدة .

لو حصل من الله مثل هذه التصرفات الاعتبارية ، لعارض الحكمة الإلهية
التي تعكسها قوانين الطبيعة . فالله ، بمحض إرادته ، هو الذى قضى بأن تكون
قوانين ، وقضى بأن يخضع لها سير الكون . « ولن تجد لسنة الله تبديلاً » (الأحزاب
٣٣ آية ٦٢) .

يترك الله للكائن البشرى إمكانية اتباع استعداداته الطبيعية المحددة ، كما جبله
عليها . فالقوانين التي تتحكم في سير الكون « موضوعية » ، ومحسوسة ، وإن لم تكن
شخصية . فليس في الإسلام إله لكل ظاهرة من ظاهرات الطبيعة ، لكن هناك
إله أوحده ينسق كل ما في الكون ويدخل عليه انسجاماً تاماً . يلح توقع الظواهر
الطبيعية ، على الكائن البشرى ، أن يتبنى العالم بالتكيف معه . وبما أن أفعالنا تعتمد

(١) لقد تعرض بعمق إلى تخليف الله للإنسان في الأرض ، المفكر الإسلامى حسن صعب في
دراسته للإسلام والتيارات المعاصرة (دار العلم للملايين . بيروت) .

كذلك على قواعد عقلية ودوافع قابلة للفهم ، ترانا ملزمين بأن نتحمل مسؤوليتنا إزاءها .

لقد شاء الله أن يكون مديراً ، وأنعم على الكائن البشرى بالعقل الذى هو إظهار للتدبير الإلهى وشهادة عليه (عن كونه تعالى هو المديبر الأعلى) . بحكم هاته الصفة ، يخلق الله النظام ، فى كل مكان ، بمعنى أنه يبدع الوحدة والانسجام مع التنوع اللانهائى .

* * *

قد يكون الانتقاد السابق جائزاً على مستوى انبثاقه الخلق البدئى ولما يتشخص الكائن بعد : فلا موهبة ، ولا استعداد فطرى ، ولا حرية . وعلى العكس من ذلك ، بظهور الكائن البشرى ، يتبدى تاريخ الوعى لأجل تشخص الذات والأشياء ، قصد إدماجها داخل أفق شخصى . على هذا المستوى ، يقوم الله بدوره : إن أحسن هدية وهبها للإنسان هى العقل ، وجعله شاملاً بين جميع البشر . كثير من الفلاسفة المسلمين (الفارابى وابن سينا . . .) يؤكدون أن أول ما خلق الله هى العلة الأولى المطلقة : الفكر ، أو العقل .

يتكون الشخص بفضل الفكر وهو يصنع عالمه ، ويصنع العالم على مستواه بالإسهام فى الخلق الإلهى ، إذ يعمل على إكماله . فبفضل العقل ، يتعاون الإنسان مع الله ، ويصبح إنساناً آخر له كثافته الأنطولوجية مخلوق ، إنه ، ولكنه يساهم فى كينونة العالم .

إننا فى عالم لم نخلقه ، ولكن كل شىء فى العالم يحتم علينا أن نبدعه فى حالة جديدة ؛ فنحن نلاحظ العالم ، ثم نغيره ، بل نلاحظه لنغيره . فكل نظرة نلقها إلى العالم هى بداية فعل جديد ، أو نسق تتولد فيه أفعال أخرى . إن العالم حدث ، والإنسان هو كذلك حدث ، وعن علاقة الحدث الثانى بالأول ، ينتج حدث ثالث يمنعنا من أن نبقي متفرجين ، إذ يحتم علينا أن نكون عاملين : نصنع ، ونصلح ، وننسق ، وننظم ما هو موجود لنجعل منه شيئاً كاملاً .

تلك هى المهمة المحيطة للإنسان ، أى « الأمانة » التى حملة الله إياها ، كما يقول القرآن : « إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال ، فأبين أن يحملنها ،

وأشفقن منها ، وحملها الإنسان » (الأحزاب ٣٣ آية ٧٣) . أجل ، ألم يعلم الله آدم ، أبا البشر « الأسماء كلها »^(١) ، أى جميع أسرار الخلق التى كان الملائكة أنفسهم يجهلونها ؟ هذا ما تفهمه الشاعر ، محمد إقبال ، وعبر عنه فى حوار « بين الله والإنسان » :

الله

« أنا خلقت هذا الكون ، من طين وماء ،
فجعلت أنت فيه إيران ، وبلاد التار ، وزنبارا .
من الأرض خلقت الصلب ، فكان صافياً ،
فصنعت منه السيف ، والسهم ، والبندقية .
كذا الساطور ، صنعته لقطع ما فى المرج من أشجار عالية ،
وصنعت القفص لحبس الطيور الشادية » .

الإنسان

« أنت جعلت الليل ،
وأنا صنعت المصباح .
أنت خلقت الطين ،
وأنا صنعت الأقداح .
خلقت الصحارى ، والشعاب ، والجبال ،
وهيأت الحدائق ، وكسوت الأرض وروداً وأزهاراً .
أنا الذى استخرجت من الصلدة زجاجاً ،
وهيأت لى من السم ترياقاً » .

* * *

الشخصانية الإسلامية لا تجعل من الشخص « مونادة » روحية ، بالرغم من اعتباره معطى أولياً . إنه كائن كلى ، ومادة حية ، أى فكريدنفخ فى جسم ذى عقل . فإن يكن من فرق بين الروح والشخص ، فإنه بمثابة الجزء من الكل ،

أو المحتوي من المحتوي. فالشخصانية الإسلامية ، وإن كانت مقتبسة من الدين ، تمتنع عن الخضوع لأي اتجاه لاهوتي من شأنه أن يضع ، قليلاً ، أفضلية للروح على الجسد ، أو للجسد على الروح . فالعقيدة ، قبل كل شيء ، التزم . والالتزام المقصود هنا لا يتعلق بالطقس الروحي فحسب ، بل يتعلق ، أيضاً ، بالظروف المادية والموضوعية التي تعيش فيها الأمة ، والإنسانية بأجمعها . فبين الإنسان وباقي الكون تسود غائبة تعمل لصالح الإنسان : فن أجل الكائن البشري ، خالق الله العوالم ، والأشياء ، والكائنات .

• • •

هل هذا الاتجاه مثالي أم مادي ؟

إننا أمام شيء آخر يأخذ من المادية والمثالية ، على السواء ، فهو تركيب يتكامل فيه الاتجاهان . لولا هذا التركيب لكان الإسلام روحانية تسبح في الفضاء ، دون جنور في العالم .

• • •

الفصل الثاني

وضع المرأة

صعوبة أخرى ، أو الصعوبة الرئيسية : هي التي يثيرها وضع المرأة في الإسلام . لقد تقدم أن قلنا إن المرأة مساوية للرجل . بيد أن الأحوال الشرعية الخاصة بها تؤدي بكثير من الباحين إلى الاعتقاد أن ليس هناك تعادل ، مطلقاً ، معتمدين على ما يأتي :

(أ) بينما يبدو تعدد الزوجات مباحاً ، فإن تعدد الأزواج ، بالنسبة للمرأة ، على أي شكل ومهما كانت الظروف ، ليعتبر فحشاً وإجراماً يستوجبان أشد العقاب ، في الدنيا والآخرة .

(ب) يسمح للمؤمن أن يتزوج : « كتابية » (دون إرغامها على أن تسلم) في حين أنه لا يجوز للمرأة أن تتزوج بغير المسلم .

(ج) ينفرد الزوج وحده بحق الطلاق .

(د) ويضاف ، إلى هذه القائمة ، أن النصيب الذي تتركه المرأة يقل دائماً عن نصيب الرجل : « يوصيكم الله في أولادكم : للذكر مثل حظ الأنثيين » (النساء ٤ آية ١١ و ١٧٦) .

(هـ) ليس لشهادة المرأة نفس القيمة الشرعية التي لشهادة الرجل ، أمام المحاكم .

إذا كان هذا هو الوضع ، أيمكننا أن نتكلم عن « شخصية إسلامية » ؟ نعم ، بكل تأكيد ، يكفي الرجوع إلى القرآن والسنة .

١ - تعدد الزوجات

محض القرآن ، حصاً شديداً ، على الزواج الأحدي . ولنقتنع بذلك ، سنأمل
السورة المدنية . النساء ٤ الآية ٣ و ٤ ، والآيات من ١٢٧ إلى ١٣٠ . وقبل ذلك
فلنبد ملاحظات أولية .

* * *

لم يكن تعدد الزوجات قط لا واجباً ولا مستحباً . بل ، على العكس ، للزوجة
الحق بأن تضيف ، إلى عقد الزواج ، شروطاً تلزم الزوج باحترام الزواج الأحدي ،
فلا يضارها ، وأن يؤدي لها تعويضات في حالة الطلاق .

وللزوجة أيضاً أن تطالب القاضي بفسخ الزواج كلما وُجدت أسباب مقبولة .
مثلاً أن يعاملها الزوج بقسوة ، أو أن تتعرض لسب لاذع ، أو لخطر في معاشرته ،
وأن يكون عاجزاً جنسياً ، أو أحمق ، أو مصاباً بمرض معد .

وأخيراً ، بإمكان الزوجة أن تطالب فسخ عقد الزواج إذا رفض الزوج أن
يقاسمها فراشه عن إرادة ، أو أن يجعلها تعاني من تعسفاته الشبقية ، أو أن يرفض
دفع المؤونة بما يلائم كرامتها .

لنتأمل الآن السورة (٤) ، « سورة النساء » . نجد فيها آيات كثيرة ، بعضها
يتصل بتعدد الزوجات ، والبعض الآخر يتحدث عن الزواج بكيفية عامة .
وافتح السورة :

« يا أيها الناس ! اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة ، وخلق منها
زوجها ، وبث منها رجالاً كثيراً ونساء . واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام .
إن الله كان عليكم رقيماً » .

فهناك ، إذن ، بين الجنسين ، في أصل التكوين ، تساو مطلق ، تام ،
يرتكز على روابط « المودة والرحمة » ، كما تؤكد آية أخرى : « ومن آياته أن خلق
لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها ، وجعل بينكم مودة ورحمة إن في ذلك لآيات
لقوم يفكرون » (الروم ٣٠ آية ٢١) .

بعد التمهيد ، تحدد « سورة النساء » العلاقات الزوجية : في إمكان الزوج أن

يتخذ أكثر من زوجة ، على شرط أن يعدل تجاه جميع أزواجه : « فإن ختم
ألا تعدلوا ، فواحدة [. . .] ، ذلك أدنى ألا تعدلوا » (آية ٣) .

وتشتمل « سورة النساء » على تعاليم أخرى تتعلق بالزواج وتعدد الزوجات :
(الآيات من ١٢٦ إلى ١٣٠) « ويستفتونك في النساء . قل : الله يفتيكم فيهن ،
وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء اللاتي لا تؤتونهن ما كتب لهن
وترغبون أن تنكحوهن ، والمستضعفين من الولدان ، وأن تقوموا لليتامى بالقسط .
وما تفعلوا من خير فإن الله كان به عليماً » (١) .

كثيراً ما يتحدث القرآن عن الزواج بيتامى النساء ذنهن ، إن لم يحمهن الشرع ،
تعرضن لبعض الأوصياء الذين يتزوجونهن طمعاً في ثروتهن . فالإسلام يرى ، بصفة
عامة ، إلى حماية المرأة ضد كل محاولة تعسف أو ظلم من جانب الزوج .

« وإن امرأة خافت من بعلها نشوراً أو إعراضاً ، فلا جناح عليهما أن يصلحا
بينهما صلحاً . والصلح خير ، وأحضرت الأنفس الشح . وإن تحسنوا وتتقوا ،
فإن الله كان بما تعلمون خبيراً » (النساء ٤ آية ١٢٨) . إن التقوى ، إذن ، تتمثل
في الإذعان للأوامر الإلهية ، ولا يخفى على الله شيء من نياتنا أو أفعالنا . فالفضيلة
الأساسية هي العدالة ، خصوصاً إزاء الزوجة :

« ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم ! فلا تميلوا كل الميل فتذروها
كالمعلقة . وإن تصلحوا وتتقوا ، فإن الله كان غفوراً رحيماً . وإن ينفرقا يغن الله
كلاً من سعته ، وكان الله واسعاً حكيماً » (النساء ٤ الآيات ١٢٩ و ١٣٠)

* * *

من هذه الآيات يتضح موقف الإسلام إزاء تعدد الزوجات : فهو إذ يدخله
من النافذة الضيقة ، يخرجها من الباب الواسع ، إن صح هذا التعبير . فالإسلام
يصل بنا إلى تحریم ضمنى لتعدد الزوجات لكثرة ما وضع له من قيود ، كالمطالبة
بالإنصاف ، والنزاهة بين جميع الزوجات ، وهذا من قبيل المستحيل : « ولن

(١) يجب أن تؤخذ كلمة « يتيم » ، التي وردت مرتين بهذه الآية ، في معناها الواسع : إنها تدل على
كل شخص ضعيف لا حماية له ، كاليتامى (في المعنى النقيض للكلمة) والمستضعفين ، عاطفياً أو مادياً ،
أي الذين يمكن أن يستغلوا ، وكذلك الأقليات يجب أن تحصى كي لا تصاب بإهانة .

تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ، ولو حرصتم . (النساء ٤ آية ١٢٩) .

فعلى الذى يرجو رضا الله ويخاف الوقوع فى الظلم أن يختار الزواج الأحدى :
 « إن فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد » . (الذاريات ٥٠ آية ٣٧) . لذا توصل الكثير من المعتزلة إلى أن كل المحاولات لتحقيق العدل محكوم عليها بالإخفاق . فارتأوا القول بتحريم التعدد . احتراماً لأمر الله . ثم إن المستقرى لتفسير « النار » ليجد أن الأستاذ الإمام لم يكن بعيداً عن هذا الاتجاه . فهل من المتيسر لرجل (إلا أن يعزز بنور النبوة) أن يعدد الزوجات ويكون ، فى نفس الوقت ، كريماً مع أهله ، تماشياً مع الحديث « ما أكرم النساء إلا كريم ، ولا أهانهن إلا لئيم » ؟^(١) فإكرام الأهل لا يكتمل دون خلق سوى . و « العدل » منطلق كل الأخلاق ، وإن « أكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم خلقاً » . وخياركم خياركم لنسائهم »^(٢) .

قد اشترط فى إباحة تعدد الزوجات « ما يصعب تحقيقه ، فكأنه نهى عن كثرة الزوجات . وتقدم أنه يحرم على من خاف عدم العدل أن يتزوج أكثر من واحدة »^(٣)

• • •

فلنأخذ النصوص المتعلقة بتعدد الزوجات ، دون تأويل ، وكما يفهمها المقلدون الحرفيون . فحتى فى هذه الحالة ، نجد أن الإسلام لم يكن « رجعيّاً » فى مواقفه من المرأة . لقد خطى بتحرير المرأة خطوات ثورية إلى الأمام . من ذلك أنه حصر الحد الأعلى لعدد الزوجات فى أربع ، وقد كانت العادة من قبل لا تعترف بحد ، خصوصاً لدى البدو ، حيث لا قيود على الرجل . فى هذا الميدان . ونحن على علم من أن البدو قوم لم يكونوا يعرفون كيف يجمعون جموعهم . وحرم الإسلام زواج الرهط (polyendrie) : تعدد الرجال بالنسبة للمرأة الواحدة . كما قضى على زواج البذل (كان الرجال يتبادلون نساءهم ، وطبعاً النساء يتبادلن رجالهن) .

وحرم زواج الاستبضاع (إلزام الرجل زوجته أن تغطى فراش فارس مرموق ،

(١) الترمذى .

(٢) الترمذى .

(٣) تفسير النار ، ج ٤ ، ص ٣٥٠ ، ط ٤ .

أو نبيل عزيز اشتهر بشيم البدو المفضلة، وذلك رغبة في استنجاب ولد يرث تلك
الحصال .

ونضيف : في ميدان تحرير المرأة ، محاربة الإسلام لأعراف أخرى تعادى
الكرامة الإنسانية ، مثل الإعصال (أى مهاجرة الرجل لزوجته ، لا يضاعفها
ليرغمها على أن تتنازل له عن حقها في المهر) .

وأخيراً ، بفضل الإسلام ، لم يعد الرجل يرث ، من جملة ما يرثه عن أخيه
أو أبيه ، المرأة ، فيتزوجها دون صداق ، أو يتركها تتزوج غيره ويأخذ هو
صداقها .

ب - المساواة بين الرجل والمرأة

تحتفظ المرأة باسمها (الاسم العلم) لأنه صميمي في « أناها » ، فلا تتنازل عنه لتحمل اسم زوجها . إن الزواج لا يضعف من شخصية المرأة ، فهي ليست « مدام فلان .. م. واه ولادتها كذا ... » ، بل إنها ، وستبقى ، كل حياتها ، تحمل الاسم الذي حملته منذ الولادة . نعم ، لكل امرأة الحرية لتعطى لنفسها أى اسم شاءت ، لكن ليس هناك في الإسلام قانون يفرض عليها أن تنسلخ عن شخصيتها لفائدة اسم الزوج .

ويحتوى القانون الشخصى للمرأة على كثير من الحقوق ، مثل الحق في الزواج ، والحق في تكوين أسرة ، والحق في الإرث وفي الملكية الشخصية وبقى الإرث والمكتسبات ممتلكات خاصة بها ، بكيفية مطلقة ، يحميها الدين ضد كل تدخل خارجي ، ولو كان تدخل الزوج نفسه .

لكن ، بالرغم من ذلك ، يلاحظ أن حظ المرأة في الميراث نصف حظ أخيها .
ألا يعد هذا خلافاً في مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة ؟

يتضح الجواب على هذا الاعتراض إن اعتبرنا أن الرجل هو الذى يؤدي المهر ، عند الزواج ، وأن المهر يصبح ملكاً شخصياً للزوجة ، بينما الزوج يتحمل وحده كل نفقات الأسرة ، وأن تحمل هذه التكاليف يمكن عدة تعويضاً فيه نوع من العدل والمساواة^(١) . فنظراً لما للمرأة من حقوق ، ومن حرية التصرف في ممتلكاتها ، يلزمها أن تتحمل المسئوليات المنوطة بذلك ، لتقوم بدور داخل الأسرة وداخل الأمة . فالواقعية الواعية « أناها » وكثافته المجتمعية يرتكزان على مجموع الحقوق : إن المرأة شخص .

* * *

(١) انظر : محمد رشيد رضا ، نداء إلى الجنس اللطيف ، ص ١٠ ، وسعيد الأفغانى ، الإسلام

والمرأة ، دمشق (ط ٢ ، ١٩٦٤) ، ومحمد المهدي الحجوى ، المرأة بين الشرع والقانون ، (الكتاب مرفوق

بدراسة بالفرنسية) كذلك عن المرأة في الفقه الاسلامي ، دار الكتاب ، ١٩٦٧ الدار البيضاء .

بالإضافة إلى تحرير المرأة من نير القبيلة ، ومن العادات التابوية (tabou) ، ومن أعراف العصر الجاهلي ^(١) ، فقد أعطى الإسلام للزوجة حريات أساسية ، وخصها بإطار قانوني يمكنها من الحصول على حريات أخرى (الحقوق المدنية ، والحق في العمل . . .) . فيمكن المرأة ، داخل هذا الإطار ، أن تكافح لتساير ركب تطور الإنسانية . يقرن القرآن ، دائماً ، المرأة بالرجل ، في كل الحالات ، فلم تعد شيئاً من أشياء الرجل ، بل قرينته وكفاء له . ويجب أن تتحقق هذه المساواة ، في جو مفعم بحب خالص ، وتنبور قداسة هذا الحب في أحاديث يمكننا اعتبارها إثارة ، وإلهاماً شعرياً ، وتكريماً رائعاً لـ « المودة والرحمة » بين الزوجين ^(٢) :

« ما من رجل أخذ بيد امرأته يراودها إلا كتب الله تعالى له حسنة . فإن عانقها فعشر حسنات . فإن أتاها كان خيراً من الدنيا وما فيها . . . » ^(٣) .

« خيار الرجال من أمتي خيارهم لنسائهم . وخير النساء من أمتي خيرهن لأزواجهن ، يرفع لكل امرأة منهن كل يوم وليلة أجر ألف شهيد قتلوا في سبيل الله صابرين محتسبين . . . » ^(٤) .

« . . . ما من امرأة حملت من زوجها حين تحمل إلا كان لها من الأجر مثل القائم ليله ، والصائم نهاره ، والغازي في سبيل الله تعالى . وما من امرأة يأتيها طاق إلا كان لها ، بكل طلاقة ، عتق نسمة ، وبكل رضعة عتق رقبة . فإذا قطعت ولدها ، ناداها مناد من السماء : أيتها المرأة ! قد كفيت العمل فيما مضى ، فاستأنفي العمل فيما بقي . . . » ^(٥) .

* * *

(١) مثل : وأد البنات ، انظر القرآن : (التكوين ٨١ آية ٨ و ٩) . « وإذا المودة مثلت بأى ذنب قتلت » ، وكازدراء الأنثى وتفضيل الذكر : « وإذا بشر أحدهم بالأنثى ظل وجهه مسوداً وهو كظيم ، يتوارى من القوم من سوء ما بشره : أيمسه على هون ؟ أم يمسسه في التراب ؟ » (النحل ١٦ آية ٥٨ و ٥٩) .

(٢) (الروم ٣٠ آية ٢١) .

(٣) عبد القادر الجيلاني ، الغنية ، ج ١ ، ص ٤٤ ، ط ٣ ، القاهرة .

(٤) نفس المرجع ، ص ٤٥ .

(٥) نفس المرجع ، ص ٤٤ .

بلغت المرأة بفضل الإسلام ، درجة عليا من التطور . ولئن كانت مجرد درجة ؛ فإنها درجة حاسمة . لقد حلت الفردية الدينية – والشخصية الشرعية محل الاندماجية القبلية ، فانفصل الفرد عن روح القطيع الجماعي ، وأضحى ذاتاً وموضوعاً ، في اعتبار الفقه ، إذ يتوجه الدين إلى كل فرد من أفراد الأمة ، ويهتم القرآن والسنة والفقه بالمرأة نفس الاهتمام بالرجل . إنها روح ديمقراطية جديدة .

تتوجه المرأة إلى الله بنفس الشعائر التي يتعبد بها الرجل : « وإذا سألك عبادى عني ، فأني قريب ، أجيب دعوة الداع إذا دعان . فليستجيبوا لي ، وليؤمنوا بي لعلهم يرشدون » (البقرة ٢ آية ١٨٦) . فإله ، طبقاً لهذه الآية ، قريب من عباده (وعباد ، على إطلاق الشمول : الذكور والإناث على السواء) .

٢- ثورة من الجنود

لكي لا نخرج عن الميدان الذي التزمناه ، نكتفي بهذه النظرة العامة على المشاكل التي تثيرها وضعية المرأة ، والتي يمكن أن توجه ضد الشخصية الإسلامية . ولكنها ، في الواقع ، ترجع جميعها إلى الأحوال القانونية للمرأة ، لا إلى وضعها ومصيرها كشخص .

المرأة مساوية ، كامل المساواة ، للرجل . فالشهادة التي تعد الركن الأول للإسلام واحدة ومشتركة بينهما . وتلك هي الحال أيضاً ، بالنسبة للأركان الأربعة الأخرى للدين .

نعم ، هناك بين الرجل والمرأة بعض الاختلافات ، إلا أنها لا تتصل ، مطلقاً ، بالجانب الأنطولوجي ، بل تنحصر في الجانب القانوني الفقهي فقط : « يا أيها الناس ! اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة ، وخلق منها زوجها ، وبث منهما رجالاً كثيراً ونساءً » (النساء ٤ آية ١) .

فالمرأة تقرن بالرجل ، كلما خاطب الله الناس . وهذا مثال ، من بين عشرات أخرى :

« إن المسلمين والمسلمات ، والمؤمنين والمؤمنات ، والقانتين والقانتات ، والصادقين والصادقات ، والصابرين والصابرات ، والحاشرين والحاشرات ، والمتصدقين والمتصدقات ، والصائمين والصائمات ، والحافظين فروجهم والحافظات ، والذاكرين الله كثيراً والذاكرات ، أعد الله لهم مغفرة وأجرًا عظيماً » . (الأحزاب ٣٣ آية ٣٥) .
والسنة ، كذلك ، تضم كثيراً من أمارات العناية بالمرأة ، نذكر منها خطبة الوداع حيث نجد عدة مقاطع هامة تتصل بموضوعنا :

« أما بعد ، أيها الناس ! فإن لكم على نساءكم حقاً ، ولهن عليكم حق . لكم عليهن أن لا يوطئن فرشكم أحداً تكرهونه ^(١) ، وعليهن ألا يأتين بفاحشة مبينة ^(٢) .

(١) يدل الفراش ، كذلك ، على الشرف والشهرة . يعضد هذا ، الحديث الذي يطلب فيه من المؤمن أن لا يقف مواقف الشبهات .

(٢) الفاحشة هي الكلمة الخاصة بالفقه . فاستعمالها هنا يعضد مفهوم كلمة « فراش » في التعليق السابق ..

فإن فعلن فإن الله قد أذن لكم أن تهجروهن في المضاجع ، وتضربوهن ضرباً غير مبرح ، فإن انتهين فلهن رزقهن وكسوتهن بالمعروف . واستوصوا بالنساء خيراً ! فإنهن عندكم عوان ، لا يملكن لأنفسهن شيئاً ، وإنكم إنما أخذتموهن بأمانة الله ، واستحللتم فروجهن بكلمات الله [. . .] اتقوا الله في النساء ، وعاملوهن بالمعروف [. . .] .

« أيها الناس ! اسمعوا قولي واعقلوه ، تعلمن أن كل مسلم أخ للمسلم »^(١) .

كذا تُعَلَى « خطبة الوداع » من شأن المرأة ، بيد أن الرجال ، ويا للأسف ! كثيراً ما كانوا ، في معاملتهم معها ، أنانيين يستأثرون بالامتيازات . حقاً ، يلاحظ أن ذلك التعسف ظاهرة عرفتها الإنسانية على ممر تاريخها واختلاف أديانها ، فليست من خاصيات العالم الإسلامى . فبما أن كل الفقهاء ، إلا من ندر ، هم من الرجال ، فقد أولوا معطيات المشاكل من منظار الرجل أكثر من اللازم .

* * *

برغم ذلك ، إن وضع المسلمة وضع تحررى ممتاز ، إذا قورن بما كانت عليه المرأة العربية في الجاهلية ، أو المرأة عند الشعوب القديمة « العريقة في المدينة » . كانت المرأة في (أثينا) لا تعتبر إلا بضاعة من البضائع تستعمل في المقايضات المختلفة . وكان للرومان الحق في أن يقتل زوجته ، وعبيده ، وإماءه . وسمح القانون بتعدد الزوجات ، مع إسناد سلطة تسيير القطيع النسوى إلى الزوجة الأولى . ونجد في تاريخ الفرس نظاماً شبيهاً جداً بنظام الرومانيين . فإذا رغب الفارسي في نكاح أمه ، أو أخته ، أو عمته ، أو خالته ، لم يكن يجد أية معارضة من القانون أو من أى أحد . وقد ساد الاعتقاد بأن الدم نجاسة ، فكانت المرأة ، كلما حاضت ، تضطر إلى الانعزال كي لا يقترب منها أحد ، لأنها دنس يحرم عليها مس أى كائن من يحيط بها .

* * *

(١) عن سيرة ابن هشام ، ج ٣ ، ص ١٠٢٣ تحقيق محيى الدين عبد الحميد ، القاهرة ، ١٩٦٣ .

نواجه الآن مشكلاً آخر

بما أن المرأة مساوية للرجل ، من الجانب الأنطولوجي ، أيمكنها أن تكون نبيه ؟
 إنها مشكلة قد وُضعت ، أكثر من مرة فيما مضى ، فأكد كثير من علماء الإسلام
 المرموقين أنه قد أوحى إلى نساء . ولم لا يجوز ذلك ؟ فبعضهن لم يكن ملهمات فحسب ،
 إذ هذا شيء طبيعي ، ولكنهن ارتفعن إلى درجة عليا من النبوة . وتدعيماً لهاته القوّة ،
 نورد أسماء ممن أوحى إليهن ، مثل (أم إسحاق ، وأم موسى ، ومريم أم عيسى ^(١)) .
 فليس من تبرير يجعل النبوة امتيازاً خاصاً بالرجال . أليست النساء ، عند الله ،
 شقيقات للرجال ؟ فلن تكون أبداً قابلية الاكتمال خاصة بالرجال ؛ إن للمرأة ،
 مثل ما للرجل ، من الإمكانيات في العمل على التجاوز الذاتي ^(٢) .

• • •

قضية مساواة المرأة بالرجل نقطة ارتكاز في كل اتجاه شخصاني ، لذا نرانا
 ملزمين بأن نتفحصها من جوانب مختلفة .

تساوى المرأة مع الرجل ، كامل التساوى ، من حيث التركيب البيولوجي ،
 كما وضحناه سابقاً ^(٣) . ونضيف ، إلى ذلك ، آية قرآنية نظنها بينة لا تبقى مجالاً
 للريب :

« والله خلقكم من تراب ، ثم من نطفة ، ثم جعلكم أزواجاً » (فاطر ٣٥
 آية ١١) . كذلك التساوى من حيث التكوين السيكلوجي :

« ومن آياته أن خلق لكم ، من أنفسكم ، أزواجاً لتسكنوا إليها ، وجعل بينكم
 مودة ورحمة » . (الروم ٣٠ آية ٢١) . فالحلق قد حصل ، من نفس واحدة ،
 ليتكامل الزوجان ، فبنى الله علاقتهما على الحب ، أي على « المودة والرحمة » ،
 وهي أمتن وأعمق عروة بين شخصين .

(١) ابن حزم ، الفصل ، ج ٥ ، ص ١٧ .

(٢) إمكانية نبوة المرأة مثال يظهر إلى أي حد يعتبر من الإجحاف أن نسم الأسرة الإسلامية بأنها
 أبيسية ؛ توجد ، إلى يومنا هذا ، مجتمعات إسلامية قريبة من المجتمعات الأموية (نذكر منها الطوارق في
 الجنوب الجزائري) .

(٣) انظر : القسم الأول ، الفصلين ١ و ٢ .

وتتبعاً لهذه المعاني ، تأتي بالآية الأولى من سورة النساء ٤ :

« يا أيها الناس ! اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة ، وخلق منها زوجها ، وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء . واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام إن الله كان عليكم رقيباً » .

يطلق « زوج » على الذكر والأنثى (الرجل والمرأة) ، كما تنص عليه الآية ، في خطاب موجه لآدم : « وقلنا : يا آدم ! اسكن أنت وزوجك الجنة ، وكلا منها رغدا ! » (البقرة ٢ آية ٣٥) .

وتساوى النساء ، في الأحكام ، مع الرجال من الجانب الديني . فهن ، كما كانت تقول عائشة زوج النبي : « شقائق الرجال » . فالمرأة والرجل متماثلان في الحقوق ، متماثلان في الواجبات .

د - الرجال قوامون على النساء

لا مناص لنا ، ونحن نقر بالنظرة الأصلية الأصيلة في الإسلام ، من أن نلاحظ ، ويا للأسف ، أن كثيراً من المسلمين كانوا ، في أغلبية الأزمنة ، يعملون على الحيلولة دون التساوى بينهم وبين المسلمات . فحتى في الاتجاه السلبي المعاصر (جماعة المنار) ، نجد مسحة محافظة تعطى أحكاماً عامة اعتبارية بغية « الدفاع عن الإسلام » ، أكثر مما ترى إلى دراسة أحواله بتدقيق مجتمعي وتاريخي للواقع المعاش . إن الترام الأستاذ الإمام محمد عبده كان مناداة بإصلاح أخلاق لا بإصلاح مذهبي ، حقاً ، إن الحركة السلفية التي تزعمها جماعة المنار نيرة و « تقديمية » في دفاعها عن المرأة ، لذا قد يستغرب من كون محمد عبده ، بعد أن قرر مبدأ تساوى المرأة بالرجل ، يتراجع ليؤكد أن الأسرة والمجتمع في حاجة إلى رئاسة ، وأن الرجل هو الأحق بها : « لأن الرجل أعلم بالمصلحة ، وأقدر على التنفيذ بقوته وماله »^(١) .

ربما قيل عن هذه الأحكام إنها غير مدعمة ، لا منطقياً ولا اجتماعياً ولا بيولوجياً : فالرجل ليس (بكيفية مطلقة) « أعلم » من المرأة ، والتاريخ على ذلك شهيد ، وليس الرجل (دائماً) أقوى من المرأة ، ولا أغنى . ولنقتنع بذلك ، ما علينا إلا أن ننظر حولنا ! . . .

فخديجة كانت أثرى (مادياً) من زوجها محمد ! والنبي الرسول نفسه يصرح بأن « ليس الغنى عن كثرة العرض ، ولكن الغنى غنى النفس » (البخاري ومسلم) . والقوة ، هي أيضاً ، ليست ميزة كافية للرئاسة والأفضلية ، فبسالة الجنود في الحرب ليست بالحجة الكافية على التفوق الفكري والأخلاقي ، أو على الدهاء في التدبير المتزلى والسياسة العامة . وهذا واضح بين في الحديث النبوي : « رجعنا من الجهاد الأصغر ، إلى الجهاد الأكبر ، جهاد النفس »^(٢) . فأمهات المؤمنين ،

(١) تفسير المنار ، ج ٢ (ط ٣) ص ٣٨٠ ، دار المنار ، القاهرة ، ١٣٦٧ .

(٢) وفي حديث آخر : « الجهاد أربع : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، والصلق في مواطن الصبر وشأن الفاسق » ، ابن نعيم ، الحلية ، انظر : السيوطي ، الجامع الصغير ، ج ١ ص ١٤٦ ، ط عبد الحميد حنق .

بشهادة ما ورد في « السيرة » ، كن أقدر من كثير من الرجال ، على « الجهاد الأكبر » ؛ « يا نساء النبي ! لستن كأحد من النساء إن اتقيتن » (الأحزاب ٣٣ آية ٣٢) .

فأمهات المؤمنين مفضلات إن اتقين . وفعلاً ، قد امتزن بالتقوى ، فكان خيراً من كثير من المؤمنين الصادقين ، وبالأحرى من مطلق الرجال !
إن مادفع (المنارين) إلى أن يعطوا للرجل حق الرئاسة (أى الإقرار بعدم المساواة ، من بعض الوجوه) هو ، على ما يظهر ، حرصهم على تأويل الآية ٣٤ (من سورة النساء ٤) ، فجاء تأويلاً متأثراً بالنظام الأيبسى^(١) ، وإن لم يقصدا ذلك . نعم ، الآية تؤكد أن « الرجال قوامون على النساء » ، لكن ، ما معنى « قوامون » ؟

• • •

إن الحذر : ق . و . م . (— قام ، قياماً ، فهو قائم) الذى اشتق منه لفظ « قوامون » يدل على العناية والاعتناء والحماية ، و « القيام » بثئون الغير ، كما قاله كثير من اللغويين . ف : « قيام للشيء هو المراعاة للشيء والحفظ له [. . .] . ومن القيام الذى هو بالاختيار ، قوله تعالى : (الرجال قوامون على النساء) وقوله : (والذين يبيتون لربهم سجداً وقياماً) . والقيام فى الآيتين جمع قائم^(٢) . فالرجال « قوامون على النساء » ، أى يتكفلون بمصالحهم المادية ، ما دامت النفقة فرضاً على الرجل . نقرأ فى معجم مقاييس اللغة : « قام قياماً ، إذا انتصب ، ويكون قام بمعنى العزيمة ، كما يقال : قام بهذا الأمر ، إذا اعتنقه »^(٣) . تستعمل الدبلوماسية المعاصرة تعابير ، منها : « قائم بأعمال » ، وتعنى موظفاً ليست له أية سلطة مطلقة ، وإنما هو فى « خلعة » السفارة . ومن هذا الباب : قومت الشيء ، تقويماً ، وأصله « أنك تقيم هذا مكان ذاك [. . .] . وهذا قوام الدين والحق ، أى به يقوم »^(٤) . فعندما « ينتصب » الرجل خادماً لأهله ، يكون للبيت « القوام » ، لا « الرئاسة » ، لأنه إذا جعل القوام فى القمة لا فى القاعدة تصدع الكيان .

• • •

(١) انظر الأيبسية فى م . ف . (le patriarcat) .

(٢) الراغب الأصفهاني ، المفردات فى غريب القرآن ، ص ٤١٦ ، القاهرة ، ١٩٦١ .

(٣) أحمد بن فارس ، ج ٥ ، ص ٤٣ .

(٤) نفس المصدر ، نفس الصفحة .

لقد انزلق المفسرون من المعنى السابق إلى ما يصدر عنه من انحرافات ، في وسط غير سوى مجتمعيًا وسياسيًا . حقًا ، قد أصبح الرجال ، كما يصرح المناريون ، « أعلم » و « أقدر » و « أغنى » من النساء ، عندما سيطروا ، بأنانية ، على زمام السياسة والاقتصاد . فتفوق الرجال مقتصب ، وليس أصيلاً في الطبيعة البشرية ، كما تبينه السيكلوجيا الحديثة . إنه تفوق كسبي ، في مجتمع سادته الأيضية المطلقة ، إلى حد أن النساء صرن كما يصفهن المناريون أنفسهم : « كالأتن الحاملة ، والبقر العاملة [. . .] فوق الرجال عن أمر ربهم [في العالم الإسلامي] فوضعوا النساء في هذا الموضع بحكم قوتهم ، فصغرت نفوسهن ، وهزلت آداهن ، وضعفت دياتهن ، ونحفت إنسانيتن ، وصرن كالدواجن في البيوت [. . .] فساءت تربية البنين والبنات ، وسرى الفساد الاجتماعي من الأفراد إلى الجماعات [. . .] لبث المسلمون على هذا الجهل القاضع أحقاباً ، حتى قام فيهم اليوم من يعيرهم باحتقار النساء واستعبادهن ، ويطالبونهم بتحريرهن ومشاركتهن في العلم والأدب وشئون الحياة » (١) .

نعتقد أن الوضع سيقى على هذا الشكل إذا لم تتحرر المرأة عملياً ، تبعاً لهدى الإسلام وما جاء به من الإصلاح ، نعى إذا بقيت للرجل وحده اليد العليا في لاقتصاد والسياسة ، أى السلطة المطلقة في الأسرة والمجتمع ، وله وحده .

• • •

لقد حرر الإسلام المرأة من الوأد : « من كانت له أنثى فلم يثلبها ، ولم ينها ، ولم يؤثر ولده عليها ، أدخله الله تعالى الجنة » (٢) . وحرّم الإسلام السبي ، والطيرة ،

(١) تفسير المنار ، ج ٣ ، ص ٣٢٣ - ٣٢٤ ، ط ٤ ، القاهرة ١٩٦٠ . هاته التصريحات التي تمض على واقعنا المتخلف عن مبادئ الإسلام الحق ، وعن تقدم الحضارة المعاصرة ، مظهر من تقسية محمد عبده ، وليست آراء مجموع المناريين . قالسيد محمد رشيد رضا يقف من قضية المرأة دون موقف أستاذه بكثير ، فتجده يبرر تعدد الزوجات ويؤيده ، كما يفتق عن « مزايا الحجاب » (انظر كتابه : نداء إلى الجنس اللطيف) ، انظر كذلك : المنجى الشمل : « قضية المرأة في تفسير المنار » في حولية الجامعة التونسية ، العدد ٣ سنة ١٩٦٦ ، ص ٥ إلى ٢٧ .

(٢) حديث نبوي نقله عن (تيسير الوصول) الأستاذ سعيد الأفغاني في كتابه الإسلام والمرأة ط ٢ ،

إذ كان عرب الجاهلية يقولون : « الطيرة في ثلاث : في المرأة ، والدابة ، والدار » .
فالإسلام ، بمواقفه تلك ، أعاد للمرأة كرامتها الإنسانية ، إذ سوى بينها وبين الرجل
في حد القذف ، وهو تساو في العِرض ، كما أقر الحكم بالقتل على قاتلها ، لأن
دمها مساو لدم الرجل^(١) .

ومنح الإسلام المرأة حقوقاً كثيرة ، على رأسها ، حق الحكم ، وحق الفتوى ،
اعترافاً بأنها لا تقل عقلاً ودراية من الرجال^(٢) . وتردد عثمان بن عفان ، في أيام خلافته ،
على بيوت أمهات المؤمنين مستشيراً في شئون الدولة . فلقد نصحته مرة أم سلمة ،
نصيحة فيها من النقد السياسي بقدر ما فيها من الوعظ ، فرد عليها الخليفة معترفاً
مقدراً شاكراً : « أما بعد ، فقد قلت فوعيت ، ووصيت فاستوصيت ، ولى عليك
حق النصيحة . . . »^(٣) ، فبينما كانت المرأة في الجاهلية تورث وتباع ، أصبحت
المسلمة ترث وتتمتع بحق الملكية الشخصية والتصرف التام فيها وتستشار في تسيير
أمر الدولة .

* * *

تلك هي المرحلة الأولى في تحرير المرأة ، وإن لم تكن المرحلة الحاسمة والأخيرة .
فلو أن الإسلام أتى في بيئة تسودها الأموسية^(٤) ، لقفز قفزة أبعد في تحرير
وأنسنة المرأة ، ولانغمر في الدفاع على الرجل ، لأن الرجل في النظام الأموسى ، يكون
لا حول له ولا قوة . إن الأخلاقية الإسلامية تجعل دين القرآن يقف دائماً إلى
جانب المقهورين على أمرهم ، إلى أن يتغلبوا على الضعف والهوان . فالإسلام ،
إذا هو لم يتخذ هذا الموقف ، لن ينسجم مع واقعته التي تجعل منه « ديناً
صالحاً لكل بيئة^(٥) ولكل زمان » ، كما يعتقد مجموع المسلمين .

(١) بينما كان الرومان وغيرهم من الدول المتحضرة يبيحون للرجل قتل أزواجه .

(٢) انظر مثلاً ابن الجوزى ، سيرة عمر بن الخطاب حيث يروى مناقشة تشريعية بين امرأة وابن

الخطاب اضطر الخليفة في آخرها إلى أن يعترف بخطئه ، فتراجع في حكمه مصرحاً : « امرأة أصابت ،
ورجل أخطأ [. . .] كل الناس أفعه من عمر ! » .

(٣) أمالى الزجاجى ، ص ١٢٥ ، ١٩٣٥ .

(٤) انظر : م . ف . matriarcat

النظام الأموسى نظام تسود فيه المرأة ، وتخضع الرجل إلى سلطانها ، لأن نفقة الأبيرة والتسيير العام فى البيئة تحت مسئوليتها^(١) . أما فى المرحلة الحالية من المدنية ، وقد أصبح واقع كل البيئات يرمى إلى المساواة الاقتصادية والسياسية بين الرجل والمرأة ، فالقضية توضع بشكل آخر :

لقد حققت الإنسانية ، أو أنها فى طور التحقيق ، ما يرمى إليه الإسلام من اكتمال فى المساواة . تشتغل امرأة اليوم ، وتنتج ، مثل الرجل ، وتنفق على المنزل والأسرة ، بما فيها الزوج والأبناء ، وتشارك المرأة أيضاً فى كل الفعاليات المجتمعية ، ومن ضمنها الأعمال السياسية .

* * *

نحن هنا لا نعطى أى حكم قيمة على هذه الأوضاع ، وإنما نكتفى بوصف ما هو كائن ملحوظ . لقد تحررت المرأة ، عملياً ، فلن يجوز ، دون تناقض مرير ، أن تبقى قوانين الحالة المدنية الخاصة بها ، دون مستوى الواقع . فمن المستغرب أن نحتج ، فى عام ١٣٨٧ هـ (١٩٦٧ م) بما جاء فى تفسير المنار ، من أن المرأة : « تنازلت ، باختيارها عن المساواة التامة ، وسمحت بأن يكون للرجل عليها درجة واحدة ، وهى درجة القيامة ، ورضيت بعرض مالى عنها »^(٢) . إن امرأة اليوم ترفض « التنازل » ، فما الحل ؟

إذا أجزنا رئاسة الرجل . كما يطالب بها المنازيون ، انتقلوا بنا إلى الاستنتاج الآتى : « فإن نشزت (المرأة) عن طاعته (أى طاعة زوجها) كان له تأديبها بالوعظ ، والهجر ، والضرب غير المبرح ، إن تعين تأديبها . يجوز ذلك لرئيس البيت [. . .] كما يجوز مثله لقائد الجيش ولرئيس الأمة »^(٣) . فطبقاً لأى حجة ، منطقية أو بيولوجية ، تعد المرأة جندياً والرجل قائداً للجيش ؟

ومن جهة أخرى ، بمستطاع المرأة أن تعكس معطيات الوضع فتتساءل : ما هى التدابير التى يجب اتخاذها فى حق الرجل الناشز ؟ لقد ضرب بعض الصحابة نساءهم ، فما كان من النبي إلا أن ينهى عن الضرب

(١) كانت المرأة فى (إسبارطة) تتمتع بحق تعدد الأزواج .

(٢) تفسير المنار ، ج ٥ ، ط ٣ ، ص ٦٧ - ٦٨ .

(٣) نفس المصدر ، نفس ص .

ويدين من يرتكب ذلك السلوك : « لقد أطاف بآل محمد نساء كثير يشكون أزواجهن ، ليس أولئك بخياركم »^(١) فاحتجاج كهذا ليس عجيباً من نبي بصرح : « خيركم خيركم لأهله ، وأنا خيركم لأهلي »^(٢) . وينصح ، بلحاح ، في خطبة الوداع الشهيرة : « ألا فاستوصوا بالنساء خيراً ! »^(٣) .

إن الرئاسة تستلزم الطاعة ، والإسلام يصرح بأن « لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق » . فهل من ضمان على أن الرجل لا يستعمل « رئاسته » إلا في الطريق السوي ؟ فالقرآن يحض على أن لا تعصى المرأة النبي ، لأن النبي رسول معصوم ، فلا يطالبها إلا بالمعروف : « يا أيها النبي ! إذا جاءك المؤمنات يبائعنك على أن لا يشركن بالله شيئاً ، ولا يسرقن ، ولا يزنین ، ولا يقتلن أولادهن ، ولا يأتين بهتان يفترينه بين أيديهن وأرجلهن ، ولا يعصينك في معروف ، فبائعتهن واستغفرلهن الله » (المتحنة ٦٠ آية ١٢) .

فآلية لا تشترط ، في معاهدة المؤمنات للرسول ، بأن يعترفن برئاسة الزوج ضمن مقايضة يتنازلن بمقتضاها عن « المساواة التامة » [. . .] ، ويرضين بعوض مالى عنها ، كما جاء في تفسير المنار^(٤) . القرآن لا يطالبهن إلا بعدم الكذب ، ونبذ الشرك ، كما يطالبهن بالاستقامة .

فخصوم الإسلام يفترون عليه عندما يتهمونه بأنه لم يحفل بالنساء ، وأنه يعدهن (في نظرهم) مجرد « أشياء » لمتعة الرجل .

إن الآية المتقدمة تنوّه بهن وتدخلهن في حوار مباشر مع النبي الرسول ، ويدور الحوار حول أمر ذى شأن خطير : الإيمان ، وأخلاقية السلوك العام .

فما يسميه المناريون « بالرئاسة » و « القيادة » هو ما يعبر عنه البعض بـ « القوامة » إذ يؤكدون أن قاعدة سلامة الأسرة هي أن تكون القوامة بيد الرجل ، ويعطى المؤلف على ذلك ما يسميه بذلائل ، منها : « توقان المرأة إلى قيام هذه القوامة على

(١) نقله عن سعيد الأفغانى ، نفس المصدر السابق ص ٥٥ .

(٢) الترمذى ، سنن .

(٣) ابن هشام ، سيرة ، ج ٣ ص ٤١٦ .

(٤) انظر هنا الصفحة السابقة .

أصلها الفطري في الأسرة ، وشعورها بالحرمان والتقص وقلة السعادة عندما تعيش مع رجل لا يزاول مهام القوامة^(١) . يلاحظ السيكولوجيون أن المرأة المعاصرة، على عكس ما كتبه هؤلاء ، تشعر بالحرمان كلما استبد الرجل بـ « القوامة » .

• • •

كثير من خصوم المرأة (وخصوم المرأة خصوم للإسلام ، بالضرورة) ، يحتجون بأحاديث لا يطمئن لها المنطق السليم لما فيها من تناقض ينبي عن الزيف
لقد اتخذ زعماء الإسرائيليات من وضع الأحاديث سلاحاً لتهديم الكيان الفكرولوجي الإسلامي . فـ « الحرب خدعة » ، وقد خدعوا الإسلام بتوجيه مبادئه على نحو مغاير لواقعيتها ، وبتقليص آفاقها . وإلى جانب الإسرائيليات ، تلخلت العوامل السياسية بين الشيعة والعثمانية وغيرهما من الطوائف الدينية التي تجندت لتحقيق أهداف سياسية . ومثال واحد يكفي للبرهنة على ذلك : تزعمت أم المؤمنين عائشة الهيثة المعادية لعلي بن أبي طالب ، إلى جانب طلحة والزبير وغيرهما من كبار أصحاب النبي . فاضطر المناوئون إلى عدم مواجهتها مباشرة ، لما تتمتع به من ثقة المسلمين ، فهاجموها ، من الهامش ، بأحاديث تهم المرأة عامة في دينها : وعقلها ، وحسن تلبيرها . من ذلك الحكاية التي رووها عن أبي بكر : « ما نجوت من فتنة وقعة الجمل إلا لما تذكرت من قول رسول الله : لم يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة » .
حقاً ، يروي البخاري في صحيحه حديثاً بالصيغة الآتية : « لا يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة » ، إلا أن التأويل الصحيح هو ما حملة عليه كبار الفقهاء ، من بينهم ابن حزم الذي قصر معنى الحديث على تجنيب المرأة « ولاية » أو رئاسة الدولة (أي الخلافة العظمى) فحسب ، أما بقية المناصب فيجوز للمرأة أن تتولاها ، دون أية معارضة شرعية^(٢) .

إلى جانب وضع الأحاديث ، من لدن حركة الإسرائيليات والهيئات السياسية نجد عملية زيف ، من نوع آخر ، تحرص على تأويل أقوال النبي تأويلاً موجهاً مغرضاً . من ذلك ما روي عن عائشة أنه جاء رجلاً فادعيا أن أبا هريرة يتحدث أن النبي كان يقول : « إنما الطيرة في المرأة ، والدابة ، والدار » ، فطارت شقة

(١) في ظلال القرآن ج ٥ ص ٦٠ ط ٢ .

(٢) فابو بكر ، إما أراد التدجيل على المسلمين ، انتصاراً لعل ، وإما انتدع بحديث موضوع .

من أم المؤمنين في الأرض ، وقالت : « والذي أنزل القرآن على أبي القاسم ! ما هكذا كان يقول ! إنما قال : كان أهل الجاهلية يقولون : الطيرة في المرأة ، والدابة ، والدار » (١) .

فالاختلافات بين الرجل والمرأة (كالحيض ، والحمل ، والولادة ، والرضاع) اختلافات لا ينكرها الإسلام ، إنها خاصيات فيزيولوجية لا تضعف القوى الجسدية لدى « الجنس اللطيف » ، بل تعطيه مناعة ضد كثير من الأمراض (نسبة طول عمر المرأة أعلى من عمر الرجل ، كما ثبت ذلك بالإحصائيات ، على المستوى العالمي) . ثم إن آلام الحيض ، والحمل ، والمخاض ، والوضع ، تكسب المرأة قدرة خاصة على تحمل الآلام لا يعرفها الرجل .

(١) الإجابة لإيراد ما استتركه عائشة على الصحابة ص ١٢٣ .

هـ - بين الأموسية والأيبسية

ربما عارض بعضهم بما جاء في تفسير المنار من أن الله قد فضل : « الرجال على النساء في أصل الحلقة ، وأعطاهم ما لم يعطهن من الحول والقوة . فكان التفاوت في التكاليف والأحكام أثر التفاوت في الفطرة والاستعداد »^(١) .

إنه . على ما يظهر . اعترض مردود على أصحابه . لأن العلم قد اكتسب معطيات كثيرة ومتنوعة لم تكن معروفة قبل الحرب العالمية الأخيرة ، فبالأحرى لدى معاصري الأستاذ الإمام الذي قام بدراساته التفسيرية الاجتهادية في أواخر القرن الماضي . لو عاش الأستاذ الإمام أحوال يومنا لكانت نظرتة إلى الوضع غير ما كانت في أوائل هذا القرن . تطبيقاً لمبدأ الاجتهاد الذي يقضى بوجوب « تغيير الحكم وتطبيقه على الحال الحاضرة » ، كلما حدث ما ترتبت عليه مفسدة في زمن لم تكن تلحقه فيما قبله^(٢) . فالمجتهدون يعملون ، دائماً ، بالقاعدة الأصولية « درء المفسدات مقدم على جلب المصالح » . فنحن اليوم في مفترق الاختيارات : إما أن نسهم في تنظيم المساواة فتوجهها . وإما ستم . بالرغم عنا . وفي اتجاه لن نرضاه ، ولن يرضاه الإسلام لنا .

• • •

إن ما رويناه عن تفسير المناري يعكس موقفاً تحريريّاً ، وفي الوقت نفسه مظهراً من مظاهر التشبث بالأيبسية ، عن غير قصد وبكيفية غير مباشرة . ولقد ثبت . علمياً ، أن اتجاه البيئة المتحضرة المعاصرة يتزع إلى القضاء على مواريث النظامين : الأموسى والأيبسى . ليؤسس بنيات مجتمعية جديدة ، على معايير وقيم تفترض المساواة التامة بين الجنسين .

فما موقفنا من هذا ؟

• • •

السؤال يفرض نفسه على كل باحث . مسلماً كان أو غير مسلم . فنحن .

(١) ج ٣ ، ص ٦٧ .

(٢) ج ٤ ، ص ٣٥٠ .

كشهود عيان ، إذا أردنا أن نتجنب سياسة النعامة والعبث ، لزمنا أن نسجل
الظواهر المجتمعية في البيئات المعاصرة كما هي . إنها تثبت (والأيام لا تزيد ذلك
إلا تأكيداً) : أن النظام الأموسى قد دخل في خبر كان ، كما أن كهولة عصر
الأيسية تهوى نحو الشيخوخة والهرم . لقد ظهر تفتح نظام جديد متكامل فيه
الأيسية مع الأموسية ، داخل نسق جديد يحقق شباباً وحماساً . فلن يجدينا ،
والوضع هو هذا ، أن نترك تحرير نهر النظريات يلهينا عن تلاطم أمواج بحر الواقع .
علينا أن نسترشد ، قبل فوات الأوان ، فنضع أقدامنا في ممشة نختارها ، عن دراية ،
تقينا المزالق . أليس الإسلام « صالحاً لكل زمان ومكان » ؟

• • •

تلك هي بعض مشاكل المرأة ، كما توضع اليوم ، عرضناها في نطاق إسلامي
متحيز (actualisé) . لكن ، إلى جانبها ، اعتراضات توجه إلى الإسلام ، من
الخارج (بالإضافة إلى التي تعرضنا لها) نود أن نختم ، مشيرين ، إلى إحداها لأنها
أكثر التصاقاً بموضوعنا .

و - المسلمة والحياة الجنسية

يعتبر بعض الغربيين المرأة المسلمة شيئاً من متاع الرجل لا يتعدى أن يكون موضوعاً لشهواته ، إذ يرون أن أخلاقية الإسلام لا تخرج عن دائرة الجماع ، وأن ليس هناك ، حسب رأيهم ، ما يدعو الزوج إلى جمع غرائزه (الجنسية المتهيجة)^(١) . لقد تغافلوا عما يذكره القرآن من فضائل المؤمن الصادق ، مثل الطهر ، والتقوى ، والعفة . فهل من اللازم أن يستعمل القرآن كلمة « جمع » الشهوات ، أو ما يقابلها في اللغات الأوروبية ، بحروف لاتينية أو يونانية لنستطيع أن نؤكد أن في الإسلام واجبات أخلاقية ؟

الإسلام واقعي ، لهذا يكره العزوبة ، ويرى في الزواج حصانة ضد الزنى ومنبع المحبة والتضامن اللذين يولدان في الأسرة ، ثم يتشران في مجموع الأمم . أوليس التكيف مع الحقائق الإنسانية من الواجبات الأولى ؟ . . . فالحياة الجنسية تلعب دوراً أساسياً لدى الكائنات الحية ، وكل معارضة للطبيعة إخلال بالأجهزة المعنوية والنفسانية .

. . .

يحكى القرآن عن خطيئة آدم وحواء والأكل من الشجرة ، بيد أن الإسلام لا يؤيد الاعتقاد القائل بأنها خطيئة أصلية تتابع النوع البشري الذي بات ، من جرائها ، ذا طبيعة فاسدة مدنسة^(٢) . فالأهواء ، حتى الشهوانية منها ، والرغبات الطبيعية ، كلما كان إشباعها باعتدال وفي حدود العفة ، اتفقت مع الأخلاقية الإنسانية ، لأنها عناصر من صميم طبيعة الإنسان .

فالواقعية ، إذن ، تفرض على كل مجدد مسلم أن لا ينجل من الاهتمام الذي أعاره الإسلام للغريزة الجنسية : إن معطيات الدين الإسلامي في مستوى الكائنات البشرية . فتفضيل الزهد والعفة على الزنى قاعدة من قواعد الدين الأساسية ، لكن العزوبة ، عن عقيدة وقناعة جنسية ، مكروهة ، لأنها معاكسة للطبيعة .

(١) من أولئك السيد ، Kem-Kamp الذي يذكره الأستاذ بوسكى Bouquet في كتابه « الأخلاق والأخلاقية الجنسية في الإسلام » ، ص ١٠١ باريس ١٩٥٣ .
(٢) سنحلل هذا الموضوع في الفصل المتعلق بمشكل الشر (انظر ، فيما يلي ، القسم الثاني الفصل الثاني) .

الفصل الثالث

الرق والذمة في الإسلام

نصل الآن إلى مشكل أخير ، هو الرق والذمة :

كيف يمكن التحدث عن الشخصانية في بيئة تسمح شريعته بممارسة الرق والذمة ، برغم ما فيها من حط بكرامة الإنسان ؟

* * *

١ - الاسترقاق

ألم تنف الشخصانية عن الرومان والإغريق ، باسم معادة الاسترقاق^(١) .
حقاً ، إن الإسلام . في بدايته ، لم يبلغ الرق بكيفية نظرية مبدئية ، أو بأصح عبارة . لم يستطع أن يفعل ذلك . فما قيل سابقاً عن المظهر الأنطولوجي والمظهر الروحي للشخص . ينطبق تماماً على العبد وعلى الحر ؛ لكليهما روح ، من ماهية واحدة ، خلقها الإله الأحد ؛ وكلاهما عبد من عباد الخالق . فليس الفرق بينهما نوعياً ، وإنما هو عرضي لا يتجاوز الوضع المجتمعي والقانوني لكل واحد . على أن هذا الوضع القانوني قد دخلت عليه كثير من التعديلات الإصلاحية ، كما هو واضح في مجموعة من الأحاديث والآيات . فتحرير شخص ما يعد تقوى وعملاً ذا قيمة أخلاقية عظيمة : « ... وما أدراك ما العقبة ! فك رقبة » . . . (البلد ٩٠ آية ١٢ و ١٣) .

إن الإسهام في تحرير الرقاب لأفضل ما تصرف فيه الزكاة . أما العبيد ، من غير المسلمين ، فيسترجعون كامل حريتهم وإذا نطقوا « بالشهادة » ، إذ الشهادة تكسب صاحبها الحرية . فإذا رفض العبد الدخول في الإسلام ، تبقى له ، برغم ذلك ، إمكانيات أخرى للتحرر . يستحب للتائبين أن يحرروا الرقاب ، أو يساهموا في تحريرها : « والذين يظاهرون من نسائهم ، ثم يعودون لما قالوا ، فتحرير رقبة من

(١) انظر : هنا ، ص ١٥ و ١٦ .

قبل أن يتأصلا ، ذلكم توعظون به . والله بما تعملون خير » (المجادلة ٣٨ آية ٣)^(١) .
 وإذا عامل سيد عبده معاملة سيئة ، وجب على القاضى أن يحرره ، دون
 اعتبار معارضة السيد . ولقد أوصى الله المؤمنين بأن يحرروا الرقيق بواسطة التعاقد :
 « والذين يبتغون الكتاب مما ملكت أيمانكم ، فكاتبوهم ، إن علمتم فيهم خيراً ،
 وآتوهم من مال الله الذى آتاكم » . (النور ٢٤ آية ٣٣) . إن العبد شخص .
 لذلك يحرم ، تحريماً قطعياً ، أن تمس كرامته أو أن يرغم على الفحش . فالإسلام
 يرحب ، أيما ترحيب ، بالزواج بالعبيد ، بقدر ما ينهى عن إرغام الأمة على البغاء :
 « ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ، إن أردن تحصناً ، لتبتغوا عرض الحياة الدنيا .
 ومن يكرههن فلإن الله من بعد لإكرههن غفور رحيم » (النور ٢٤ آية ٣٣) .

فبمجموع المواقف فى السلوك اليومى يعترف المسلم للعبد بكرامته كشخص
 إنسانى . والواقع أن ليس هناك إلا سيد ، واحد أحد ، وعبيد : الله من جهة ،
 ومجموع البشر من جهة أخرى^(٢) . فالسيد (أى الحر) مطالب بأن لا يخاطب
 الرقيق بلفظة « عبدى » أو « أمتى » ، بل بوصيه الإسلام بمخاطبتهم بـ « غلامى » ،
 و « خادمى » أو « خادمتى »^(٣) . ويطلب منه ، كذلك ، أن لا يحمل العبد أعمالاً
 شاقة ، وأن يعامله بعدالة وإحسان : « وبالوالدين إحساناً [. . .] وما ملكت
 أيمانكم . إن الله لا يحب من كان مختالاً فخوراً » (النساء ٤ آية ٢٦) .
 ومن مظاهر هذا الإحسان أن يسامح السيد عبده سبعين مرة فى اليوم ،
 كما حض على ذلك حديث نبوى : إنها دعوة إلى الرفق والتسامح .

وإلى جانب هذا الاتجاه الإنسانى ، وهاته العناية التى يحيط القرآن بها الرقيق ،

(١) انظر كذلك : (النساء ٤ آية ٩٢) .

(٢) لم يستعمل القرآن قط الكلمات المشتقة من جذر (ر . ق . ق .) الذى يعبر على الاسترقاق ،
 والاستعباد ، والاسترقاقية ، بل استعمل جذراً آخر (ع . ب . د .) الذى يدل على العبادة (العبادة الخاصة
 بالله) ، والطف ، والخضوع . وعندما يتحدث عن القضاء على العبودية والاسترقاق ، يستعمل الجذر
 (ح . ر . ر .) الذى تأتى منه الحرية ، والتحرير والتحرر ، عوضاً عن الجذر (ع . ت . ق .) الذى
 يعنى العتق والتسريح .

(٣) جاء فى باب العتق (البخارى ، صحيح) « لا يقل أحدكم : أطم ربك [. . .] ولا يقل
 أحدكم عبدى وأمتى ، وليقل : فتى ، وفتاق ، وغلامى » .

نجد أحاديث تزيد ذلك تأكيداً . فكثيراً ما صرح الرسول بأن العبيد إخوان لجميع الناس : كان بلال أول مؤذن في الإسلام ، ومن أول الصحابة المقربين ذوي الصدارة مع أنه أسود البشرة ، عبد حبشي قد أعتق . وأخيراً ، يجب اعتبار العبد كواحد من أفراد الأسرة ، فيقاسم السيد وأهله اللباس والطعام^(١) .

هكذا ، قد بذل الإسلام مجهوداً كبيراً للتخفيف من عبء الاسترقاق وإضعاف حدته ، لا سيما للعمل على إرجاع الشخصية الإنسانية للعبد وجعلها واعية عنده ، ومعترفاً بها من لدن الآخرين .

(١) خصص الأستاذ (برانشفيك R. Brunschvig) بحثاً هاماً عن الرقيق في الإسلام ، من وجهة نظر التاريخ والقانون والأخلاق (في إنسكليوبيديا الإسلام . ط ٢ الفرنسية مقال : عبد ، الكراسة ١ ، فصل ١) .

ب - الذمة

في هذا النطاق ، من الطبيعي أن يتمتع أهل الذمة ، هم أيضاً ، بكامل شخصيتهم في مظاهرها المختلفة : حرية الدين ، والحق في الثقافة ، واحترام لغاتهم وأعرافهم وقوانينهم الشخصية . فعابد ، ومقابر ، ومدارس ، ومحاكم أهل الذمة تتمتع بنفس القداسة التي لمساجد ومقابر ومحاكم المسلمين .

يضمن الإسلام للذميين حرمة الأشخاص ، والممتلكات الدينية والثقافية والمادية ، لأن شريعة القرآن تعتبر قانون الذمة نوعاً من الضيافة بتعاقد . فإن كانت قد فرضت على الذميين الجزية ، فذلك في مقابل حمايتهم ، أي أن الجزية ضريبة يسهم بها الذي في تمويل المصالح العامة المشتركة .

فالذميون غير ملزمين بالتجنيد للدفاع عن الوطن المشترك ، فعلى جيوش الدولة أن تصونهم من كل عدوان .

يصرح النبي ، دون التباس : « من ظلم معاهداً ، وكلفه فوق طاقته ، فأنا حجيجه إلى يوم الدين »^(١) .

وحتى قبل أن يصبح الذي معاهداً ، أي مواطناً للمسلمين ، يلزم هؤلاء أن يحترموا ويصونوا مقدساته ، طبقاً لأوامر الخليفة أبي بكر ، مخاطباً أول جيش توجه للخارج محارباً : « ... لا تخونوا ، ولا تغلوا ، ولا تغدروا ، ولا تمثلوا ، ولا تقتلوا طفلاً صغيراً ، ولا شيخاً ، ولا امرأة [...] وسوف تمرّون بأقوام ، قد فرغوا أنفسهم في الصوامع ، فدعوهم وما فرغوا أنفسهم له ، وسوف تقلّمون على قوم يأتونكم بآنية فيها ألوان الطعام ، فإذا أكلتم منها شيئاً فاذكروا الله عليها »^(٢) .

* * *

فلا يجوز قتل الذي ، في حال من الأحوال إلا إذا ارتكب الجريمة الكبرى ، لأن عقاب الجاسوس هو القتل ، كان مسلماً أو غير مسلم . إن التجسس ينتقض التعاقد . فالفقهاء قاطبة يطالبون بعقاب أي أحد يظلم ذمياً ، ولكنهم يقررون أن المعاهدين أو الذميين ، إذا انتقضوا العهد أصبح حكمهم أحكام الحربى ، فيحاربهم

(١) البلاذرى ، فتوح البلدان ، ص ١٦٢ .

(٢) الطبرى ، تاريخ ، ج ٣ ، ص ٢١٣ .

الإمام بعد بلوغهم مأمنهم . ذاك هو أوضح انعكاس للأخوة الإنسانية التي يفرضها الإسلام على كل مؤمن صادق نحو الذي .

أما المعنى القانوني والمجتمعي للجزية ، فيتجلى فيما روى عن قائد الجيوش ، أبي عبيدة ، على عهد عمر بن الخطاب . حشد هرقل جيوشاً ، لمقاتلة المسلمين ، فاضطر أبو عبيدة أن يسحب قواته من مدن الشام ، وأمر عماله بأن يردوا إلى الأهليين ما كان أخذ منهم من جزية ، وأن يخبروهم :

« إنما رددنا عليكم أموالكم لأنه بلغنا ما أجمع لنا من جموع ، وأنكم قد اشترطتم علينا أن نؤمنكم ، وإنا لا نقدر على ذلك . وقد رددنا عليكم ما أخذنا منكم ، ونحن لكم على الشرط وما كتبنا بيننا وبينكم إن نصرنا الله عليهم ^(١) » .

• • •

وأخيراً ، إن الذمة تساكن ، والتواجد يخلق روابط تعامل وتعاون ومودة ، بحكم المواطنة ، مما يقضى على العصبية ، خصوصاً ونبي الإسلام يدين ويندد بالعصبية : « ليس منا من دعا إلى عصبية » ^(٢) .

ثم هناك مبدأ نبيل آخر تركز عليه الأخلاق الإسلامية : قداسة الحوار ، والذي جار ، ففي الجامع الصغير للسيوطي ، أن نبي الإسلام قال :

« الجيران ثلاثة : فجار له حق واحد ، وهو أدنى الجيران حقاً [. . .] فأما الذي له حق واحد ، فجار مشرك لا رحم له ، له حق الجوار » ^(٣) .

(١) أبو يوسف ، كتاب الخراج ، القاهرة ، ١٣٠٢ ، ص ٨١ .

(٢) التاج الجامع للأصول ، « كتاب البر والأخلاق » ، نقلا عن المرشد في الدين الإسلامي ،

ج ٤ ، ص ٢١ .

(٣) ج ١ ، ص ١٤٦ ، ط عبد الحميد حنفي .

القِسْمُ الثَّالِثُ

أَيْنَ نَحْنُ الْيَوْمَ ؟

الفصل الأول

المتزلة بين المنازل

١

انسلاخ الثقافة الإسلامية عن تشخصها

من السهل على الباحث إبراز المظاهر الإيجابية لثقافة ما والنزوة التي بلغتها ، أكثر من كشف جوانبها السلبية . والأمر كان دائماً على هذا النحو فيما يخص الثقافة الإسلامية ، فالدراسات التي اهتمت بعلاقات تلك الثقافة بالحضارة الإنسانية ليس بالإمكان إحصاؤها ، غير أنه من المستحيل ، إلى حد ما ، العثور على تحليل موضوعي لتدهور تلك الثقافة^(١) . حقاً يتحدث الكثير من الباحثين عن « انحطاط العالم الإسلامي » ، غير أنهم يغفلون الأسباب الحقيقية لتلك الانحطاط ، وكثيراً ما ينسبونها إلى الإسلام في ذاته .

سنحاول ، في هذا الفصل ، أن نبين الأسباب التي تبدو لنا ذات أهمية أساسية لفهم ذلك الانحطاط . فارتباطاً بالموضوع ، نضع هذه الأسئلة :

- أيجوز ، منطقياً ، أن نلقى مسئولية الانحطاط على « الإسلام » بوصفه ديناً ؟
- أم أن هذه المسئولية خارجية عنه ، وقد تحملها باعتباره واقعاً تاريخياً وثقافياً ؟
- إلى أي مدى يمكن تحديد ما يتصل بالإسلام (كدين وكأجهزة فكرولوجية وتاريخية) وما يتصل بالمسلمين باعتبارهم كائنات بشرية تحيا في أطر تاريخية ، ومجتمعية وجغرافية ؟

(١) انظر كتابنا : *De l'islam à l'occident* ، النار البيضاء ، ١٩٦١ ، الحديث السادس .

على مثل هذه المشكلات يجب تركيز جهد البحث لكى يتسنى لنا أن نفهم ،
بكيفية أعمق وأشمل ، ليس انسلاخ الثقافة الإسلامية عن تشخصها فحسب ،
بل أيضاً ، انفتاحها ومالها ، حالياً ، من إمكانيات ،

• • •

سبق لنا أن تعرضنا لمسألة معارضة الإسلام القطعية لكل كنيسة ، كيفما
كانت ، واستتجنا من ذلك أن المعنى الأكثر دقة لـ « التزعة الإنسانية » في الإسلام
يتمثل في تلك المعارضة للإكليريكية . بيد أننا نجد ، على العكس من ذلك ،
بعض المؤرخين الغربيين يعزرون سقوط الثقافة الإسلامية إلى انعدام « كهنوت
تشريعى حى » أى كهنوت ينصب نفسه مشرعاً في النطاق الزمنى ، وفى الميدان
الروحى ، كذلك .

إن المسلمين ينظرون للمسألة على نحو مختلف : فلو أنهم تبنا جهازاً
يمسك باليد الواحدة السلطتين ، الزمنية والروحية ، لوقف حاجزاً بينهم وبين الإله ، ولما
كان يمثل تقيماً بالنسبة للإسلام ، بل عقبة حقيقية أمامه . فعدم وجود الإكليريكية
مصدر للحرية الشخصية ، ومنع لإمكانية « الاجتهاد » فى الدين والدنيا . حقاً ،
إنها حرية ، ولكنها حرية بالنسبة للذين يرغبون فى بذل جهد للتفكير ، وللذين
ينفقون العمل الضرورى ليزدادوا معرفة بالقرآن والسنة . . . فالإسلام يرفض أى
جهاز كنسى ، لأن الأمر ، فى نظره ، هو علم إمكان أى إنسان أو أية جماعة ،
مهما كانا ، تجسيد « مر المصير » و « تعالى » .

• • •

إن المؤلم ، بالنسبة للثقافة الإسلامية ، هو أن الاجتهاد ، لم يحترم بصفة
دائمة ، وعلى الخصوص من طرف « فقهاء » نصبوا أنفسهم ، بطريقة ما ، أوصياء
على « التشريع » ، فكافحوا من أجل « التقليد » أى من أجل الإخلاص الأعمى
للتصوص ، وهذا يعنى أنهم نبذوا التفكير ورفضوا كل جهد شخصى يرمى إلى
التأويل ، والشرح وتكييف المعطيات التشريعية مع مقتضيات التطورات المجتمعية .
لقد كان التقليد انتصاراً للروح القطعية ، فأنهى تفشى الاتجاه الشكلى

والحرفى بالقضاء على روح المبادأة والإجهاز على فكر النقد : تجمد الاجتهاد ،
فقتلت النصوصُ الفكرَ^(١) .

• • •

نظمت جامعات (وردو) و (شيكاجو) تجمعا عالميا عن « تاريخ الحضارة الإسلامية » ، تلبية لمبادرة طيبة من الأستاذين (فون غرابوم) Von Grünbum (من جامعة لوس أنجلوس) و (روبير براشفيك Robet Brunschvig من السربون) . لقد كان الموضوع الأساسى الذى دار حوله الجدل فى تلك الندوة ، هو : « الكلاسيكية والانحطاط الثقافى فى تاريخ الإسلام » .

لا يتضمن الكتاب حولا وإنما يطرح المشاكل ، بشكل واسع ، مشتملا على شتى وجهات النظر ، فجاء دراسة غنية بالمحتوى والإيجاءات ، دراسة لم تحل إشكالا واحدا (وليس هذا ما أرادت التوصلى له) ولكنها وضحت المعطيات وفسحت المجال لأبحاث أخرى مقبلة^(٢) .

• • •

تبدو الثقافة الإسلامية لكثير من الغربيين المعاصرين وكأنها ترسم منحنى ، على الطريقة المعروفة لدى (اشبنجلر) و (تويني) و (سوروكين) فى رؤاهم التشاؤمية والدائرية للتاريخ : تتقدم الإنسانية لتبدأ من جديد ، فكأنها تدور فى حلقة . هل هذه النظرية الحاملة التى تذكر : « العود الأبدى » عند (نيتشه) تكفى لتفسير صعود الثقافة الإسلامية وانحدارها ؟ لا نعتقد ذلك ، لأن هذه الثقافة تفتحت سيرا مع « تطور مؤنس »^(٣) .

تأسست الثقافة الإسلامية بالفعل تحت تأثير عوامل شتى ، منها ما هو نابع من العالم العربى منذ القرنين الأول والثانى للهجرة (ق ٦ - ٧م) ومنها ما يرجع لتأثيرات

(١) إننا مستبشرون بالحركة الاجتهادية المعاصرة ، برغم ما ينقصها أحيانا من توتر فعال .

(٢) صدر فى باريس كتاب يحتوى بمحوت هذا التجمع ، سنة ١٩٥٧ تحت عنوان :

“Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam”, Paris, 1957, Ed. Besson.

(٣) نستعير هذا التعبير من جوليان هكسل فى كتابه :

Splendeur et Misère de l'Orient, Paris, Arthaud, 1955.

خارجية (الفرس ، البيزنطيون ، واتصالات مع التقاليد اليهودية – المسيحية . .) .
لقد كان هذا التفتح شديد السرعة للدرجة أنه ما زال يثير تساؤلات ، وأنه لمفاجأة
حقيقية من التاريخ قل ما يحود بمثلها : صعود ثقافي لا يماثله في السرعة إلا التدهور .

* * *

منذ القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي) بدأ تدهور « الحضارة
الإسلامية » . والأسباب هي : الانغماس في الشكليات ، عبادة الماضي (العادة)
مع رفض التجديد (فصار كل إبداع بدعة) . والمشكلة الآن هي معرفة إلى أى شيء
يعزى هذا الركود والجمود الغريبان . ذاك كان هو الموضوع الأساسي لمناقشات
تجمع (بوردو) الذي أشرنا إليه .

ذهب معظم المشاركين الفضلاء إلى أن أسباب هذا التدهور داخلية ، أى أنها
أتت من المجتمع الإسلامي نفسه . يرى الأستاذ (لويس جاردى Louis Gardet) ،
وهو عالم ذو اطلاع واسع في الإسلاميات ، أن أطر التفكير في المجتمعات الدينية ،
سرعان ما أصبحت متصلة للدرجة أن أى نقد لم يمكنه بعدئذ أن يحطمها ، بله أن
يصلحها ، ويرى كذلك أن انعدام وجود كهنوت تشريعى حتى قد ساهم في حركة
التجمد تلك . فالخليفة لا يتوافر ، مطلقاً ، على السلطة الروحية : « إنه الحاكم
الزمنى المكلف بأن يجعل القوانين السياسية – الدينية سائدة في الجماعة » (ص ٩٩) .

أما الأستاذ (شارل بيلا Ch. Pellat) ، فبعد أن درس التدهور في النطاق
الأدبي ، ذهب إلى أن الانحطاط حدث في القرن العاشر ، وكان مصدره الازدواج
اللغوي : فنذ القرن السابع عشر الهجري (الثالث عشر) غدت اللغة العربية لغة ميتة ،
إذ أصبحت مجرد كليشيات ، وحشو ، وصيغ جامدة .

إن هذه « الأسباب الداخلية » تطفو في الفراغ إذا لم ترتبط بـ « الأسباب
الخارجية » ، نعى إذا لم ترجع تدهور الثقافة الإسلامية إلى عوامل جغرافية ، وإلى
وضع العالم الإسلامي في السياق العالمى للعصر . فبدون التعرض إلى هذه العلاقات
والتأثيرات ، لن نستطيع فهم التنظيم السياسى ، ولا بنى الاقتصاد والمجتمع التى
تمثل ، في آن واحد ، أسباب ونتائج التدهور الثقافى في تاريخ الإسلام .

نعم ، لم يعط تجمع (بوردو) الأهمية الأولى « للأسباب الخارجية » ، ولكنه
لم يهملها : لقد انتبه إليها (جاردى) خلال دراسته (ص ٩٣) ، كما أعطى الأستاذ

(أرمان أبيل A. Abel) تفسيراً جغرافياً (ص ٢١٠-٢١٣)، وكذلك الأستاذ (كلود كاهن C. Cahen) الذى خصص كل عرضه لهذا الموضوع .

• • •

قلما تعرض الدارسون إلى هذه العوامل البالغة الأهمية والتي لا ينبغي غض الطرف عنها . إن تفسيراً يبنى على إبراز الأسباب الخارجية يرضى المؤرخ الموضوعى الذى يلتزم بالبحث عن الحقيقة إلا أنه لا يحظى برضى ذلك « المؤرخ » المتحيز للاستعمار والذى ينصب نفسه مؤرخاً لكى يبرر استغلال العالم الإسلامى .

حقاً ، إذا كان الإسلام يحمل فى ذاته جرائم انهياره ، وإذا كان مصاباً بالعمى أمام الواقع ، وبالعجز عن التطور . فكيف تمكن ، منذ بدايته ، أن يساهم بكل سطوع وقوة ، فى تفتح ثقافة جديدة وفى تجديد الحضارة الإنسانية ؟ لقد كان عنوان تدخل الأستاذ (كلود كاهن) : « العوامل الاقتصادية والمجتمعية التى أدت إلى الشلل الثقافى فى الإسلام » (ص ١٩٥) ، وهذا العنوان يعطى مفتاح جواب على تساؤلنا .

• • •

لا يمكن أن يتجاهل مؤرخ الثقافة الإسلامية أن هذه الثقافة تميزت فى القرون الأولى للهجرة :-

— المرونة والسلاسة ، الأمر الذى جعل مباشرتها للحقائق التاريخية والمجتمعية أكثر ضماناً لحيويتها وانتشارها .

— الأساس المجتمعى الواسع .

بيد أن عوامل خارجية جديدة ، خصوصاً منها عوامل اقتصادية ، انبثقت تعبت التوازن . فإذا نظرنا للمسألة عن كثب ، بدا جلياً أن فى تاريخ العالم الإسلامى ، كما يؤكد ذلك (الأستاذ كاهن) ، نوعاً من التوازن بين « المنحنى الاقتصادى والمنحنى الثقافى » (ص ١٩٧) . ومع الزمن ، انحصرت هذه الثقافة بعد تجزئة الإسلام السياسية ، وبالتالى بعد تجزئته اللغوية : لقد كان هذا بداية لا مركزية الإدارة واختلال البنيات المجتمعية . تبلورت إذ ذاك النزعات الإقليمية العشوية ، وتفككت

الثقافة الإسلامية ، وأخيراً : « إن تعدد اللغات ، في العالم الإسلامي ، حيث لم تعد اللغة العربية الفصحى ، في أغلب الأحوال ، سوى لغة مدرسية ؛ قد أضر بالاتصالات وتجلى في تخلف ثقافي . فالفارسيون لم يتمثلوا بكل التراث العربي . كما أن الأتراك ، فيما بعد ، لم يهضموا لا التراث العربي ولا التراث الفارسي » (ص ٢٠٠) .

• • •

ذكرنا ، منذ حين ، أن معظم المشاركين في ندوة (بوردو) يعزون التدهور الثقافي الإسلامي إلى أسباب نابذة من الإسلام ذاته . إن وجهة النظر هذه قابلة للمناقشة ، ولقد سبق لنا أن ناقشناها ، في مكان آخر^(١) ، فأبرزنا بعض الأسباب الخارجية التي أدت إلى ذلك التقهقر .

من بين تلك الأسباب الخارجية ، التصوف . فيما أن مصدر التصوف غير إسلامي^(٢) ، فقد غير الروح الأصلية للإسلام وغزا سائر بنياته . مع المتصوفين « المحترفين » بدأ المسلمون يستسلمون لأنواع شتى من القدرية العمياء (تواكل ، وطرقية ، واعتقاد في تفاهة الزمن وفي لا واقعية الكون . . .) ، فكانت النتيجة هي « الزهد » في العالم .

إن انصراف الصوفية عن العالم إلى حياة أشبه ما تكون بالرهبانية . والانغمار في حياة الطرق والزوايا سارا في اتجاه معاد لكل تطور ثقافي ، أو تقدم ، فاختلفا عن قصد أو غير قصد ، مع توجيهات القرآن والسنة . إذ ينبغي لنا أن لا ننسى ، كما يذكرنا بذلك الأستاذ (لويس جاردى) ، أنه ليس للتصوف في الإسلام « سوى وضع هامشي بالنسبة للعلوم الدينية الرسمية » (ص ١٠٤) . وهل من غرابة في ذلك ؟ إن معظم الأفعال الصوفية غير إسلامية ، إن لم تكن ، في جل الأحيان ، ضد الإسلام . ولذلك قاومها كثير من المفكرين ، كالإمام ابن تيمية الذي يصف التصوف بأنه مجموعة من وساوس .

حقاً ، « إن المؤمن لا يعيش منفصلاً عن الآخرة »^(٣) ولكن ، من الثابت أن

(١) انظر *Etudes Méditerranéennes*, 5, Paris, 1959

(٢) التصوف في المعنى الملتزم ، لا باعتباره تجربة روحية فردية .

(٣) Louis Gardet : *Journal du Caire* (٢)

الفكر الإسلامى يولى كذلك كامل اهتمامه للحياة الدنيوية ، يعمل على تنظيمها لتحترم فيها قوانين الله وحقوقه ؛ غير أن حقوق الله تتجاوب مع حقوق الناس ، كما يؤكد فقهاء الإسلام ، والمقصود هنا بـ « حقوق » ، ليس مجرد قيم تشريعية ، بل التزام نحو الله لفائدة البشر . فالإيمان ، فى الإسلام ، ليس تأملاً صرفاً ، إنه شهادة ؛ أى إقرار بحقيقة الله وعمل ، بمعنى التزام ، نحو الوجود الكلى للإنسان . فالاقتراب من الخالق لا يتم إلا بالالتزام « من » أجل « ومع » المخلوقات .

السلفية الإسلامية والنهضة الغربية

١ - بين التقديس والتجاوز

ادعت الحركة الثقافية ، في عصر « النهضة » الأوروبية ، أنها فرصة للحرية والتجديد إلا أنها لم تكن تحراً حقيقياً ، فهي لم تتحرر من النير الكليريكالي ، في العصور الوسطى ، إلا لتخضع ، بطريقة ما ، لثقافة اليونان والرومان ، « خطوة إلى الأمام » ، خطوتان إلى الوراء . من ذلك الوقت لم تعد اليونان موطن الأساطير ، كما كانت تعتبر سابقاً ، بل غدت ، هي نفسها ، أسطورة رائعة بالنسبة لأجيال النهضة الأوروبية ، وأمست ثقافتها تمثل عصر الحنين إلى السعادة الذي كان تحقيقه مستحيلاً ، في العصر الذهبي ، إن الإغريق موطن النماذج الثقافية ، إلى حد أن رجالات النهضة الغربية ، برغم كونهم طلائعيين ، اضطروا إلى أن يدعموا مواقفهم ، وأن ينيروا مطامعهم الخاصة باعتمادهم على ما كان يتمتع به القدماء من كامل الاعتبار . هكذا التجأ مفكرو النهضة ، إلى « قداسة الكلاسيكيين » لكي يبرروا كل ما يبدعونه ويسبغوا عليه المشروعية .

منذ أن قرر الرومانيون أن يكون للثقافة والفكر الإغريقين القول الفصل في كل الشؤون الفكرية ، ولدت « العادة » بالغرب ، وغدا تقليد تلك العادة أمراً لا مرد له . من ثم ، أصبح التراث الإغريقي ، في نظرهم ، جديراً بأن يظل عرفاً مستمراً وخلقاً . لقد انتشر هذا الاعتقاد ، مع « النهضة » وعاد يمثل حجر الزاوية للحضارة الأوروبية . فبالنسبة للنهضة قد مثل اكتشاف التاريخ القديم (التراث الإغريقي وقد طعم بالتراث الروماني) انبهاراً وحماساً ، وفي الوقت نفسه ، محاولة نزع القداسة عن العادة بفضل الرجوع إلى الماضي العتيق وقد تخلص من إضافات ومفاهيم العصر الوسيط . إلا أنه لم يمر إلا وقت قليل ، على تبجيل العصر القديم ، حتى بات قوة ضاغطة : إذ جعل رجال النهضة من الكلاسيكيين نماذج يستحيل بلوغها لشدة ما خصوها به من احترام كاد أن يكون تقديساً وعبادة .

بالإضافة إلى ما سبق ، نصطدم بمفارقة أخرى : يبحث رجال النهضة عن الاستمرار مع القدماء ، بقطع النظر عن العصور التي تفصلهم عنهم .
ورجال الإصلاح في الإسلام ، هم كذلك ، يدعون إلى «السلفية» . أى إلى الاقتداء بـ «السلف الصالح» . فالسلفية تحاول ، بدورها ، بعث الإسلام بالرجوع إلى المنابع الأولى . هناك إذن تشابه ما بين اتجاه النهضة الأوروبية والتيار السلفى : في الحالتين يحدث انفصام في الزمن ، ويحصل نوع من البتر في التاريخ للعودة إلى الاستمرار .

ومع ذلك ، هناك اختلاف . فالنهضة الأوروبية أدانت العصر الوسيط فأوقفت بذلك نمو الحضارة . أما السلفية ، فهي على العكس من ذلك ، تدعو إلى العودة إلى أصول الإسلام ، في جوهره ، دون أن ترفض المكتسبات الثقافية النافعة ، سواء كانت من منبع إسلامي أم لا : إنها الرجوع إلى الكتاب والسنة لتطهير العقيدة والشرعية من الخرافة والتصوف وما تفرع عنهما ، وكذلك من التقليد وروح القطيع . تبحث السلفية عن وثبة الإسلام الأصلية في صفاتها ، إنها رجوع مجدد ، فهي رد - فعل ككل إصلاح : كانت « النهضة الغربية » حركة ضد العصر الوسيط ، كما كانت البروتستانتية ضد الكنيسة . فكل تقدم لا يتحقق إلا برود الفعل . تلك ظاهرة تثير الدهشة ، ولكنها واقعية : فالتاريخ لا يعيد نفسه ، مهما حاول المرء . إن كلمة «نهضة» (Renaissance) تشير إلى العودة ، أى إلى استعادة الماضي في شكل جديد ، كأن ليس هناك من سير إلى الأمام بل رجوع أو « بعث » ما مضى ، إنها ليست إبداعاً بل تقليداً .

أما المسلمون فلم يتبنوا الكلاسيكية الهيلينية كهدف يصبون إليه ، ولكن كإحدى قواعد الانطلاق . فما صدر عن « دار الحكمة » ببغداد وشقيقاتها بقرطبة وفاس كان تجديداً أكثر منه « نهضة » .

يعتبر العصر الوسيط زمن إبداع ، بالنسبة للعالم الإسلامي ، وفترة شباب جديد بالنسبة للحضارة الإنسانية . فبيل السلفية الملح نحو الرجوع إلى العصر الوسيط ، يعنى الرغبة في بعث روح المبادأة ، وروح النقد وإذكاء الفضول الفكرى والجهد في البحث ، أى إلى الشوق إلى ما كانت تمتاز به الذهنية الإسلامية الوسيطة . ، فالسلفية

على هذا لا تعنى في الواقع ، إلا الاجتهاد . أى الرأي الشخصي ، وحرية التأويل ، التأمل في سائر الميادين .

* * *

بناء على ما تقدم ، بوسعنا أن نؤكد أن الصورة التي يكوّنها الغربيون ، عن القرون الوسطى ، لا تطابق تلك التي لدى المسلمين . إذا كان الأوروبيون يرون أن « النهضة » تجاوزت العصر الوسيط نحو العصر الكلاسيكي القديم . فإن مؤرخي الإسلام يرون أن العصر الوسيط قد استوعب أحسن ما في القديم ، ثم تجاوزه ، وإن هذا التجاوز ، بالاستيعاب ، لم يكن له طابع أكاديمي : فبعد بزوغ الدعوة المحمدية ، وجد المسلمون أنفسهم مدفوعين ، بفعل التاريخ ، فزجوا جهد المحاكاة والتبني بالفكر الخلاق . إنه مزج ، كذلك ، بين المقدسات والدينيويات ، ولذا لم يتخذ المسلمون من النبوغ اليوناني (حتى في الفلسفة والعلوم) نموذجاً مكتملاً ، كما سيفعل رجال النهضة الغربيون ، بل مجرد شيء يجب أن يكيف ويتبنى ويصاغ من جديد . يجب إذن أن نتكلم عن ثورة ثقافية ، أما بالنسبة للنهضة الأوروبية فإن الأمر يتعلق بانفصال عن العصر الوسيط . لتحصر كل الجهود في تقليد الآثار القديمة باعتبارها آثاراً ضرورية ويعجز الإنسان عن الإتيان بمثلها لأنها نماذج بلغت الكمال شكلاً ومضموناً .

* * *

يمكن النظر إلى السلفية من جانبين مختلفين : فهي ، أولاً ، حركة تطهير ترجع إلى المنابع عساها تنبئ كل ما علق بالإسلام ، خلال تطوره ، من خرافات وبدع ضارة ؛ وهي ، ثانياً ، كفاح من أجل فتح باب الاجتهاد . واعتماداً على مبدأ الاجتهاد ، أخذت السلفية المعاصرة تحيين^(١) الإسلام بتأويلات جديدة ، بغية تكيفه مع الأوضاع التي نشأت عن الالتقاء بالغرب في القرنين التاسع عشر والعشرين (جمال الدين الأفغاني ، ومحمد عبده ، ورشيد رضا . . .) .

ففي الحال الأولى ، كما في الثانية ، تتجلى السلفية كحركة ثورية ، إلى حد ما . لقد كانت ثورية ، وليس ذلك منذ (القرن العشرين) بل منذ (القرن الثالث عشر) مع ابن القيم وأستاذه ابن تيمية .

(١) حين يحين = كيف مع مقتضيات العصر ؛ جدد طبقاً لمعطيات « الحين » (actualiser) .

ب - أسباب نعر السلفية

ألا يجوز أن نؤكد أنه ما دام في الإسلام من يتجند للدفاع عن السلفية لا بد من أن يوجد حل لتقهقر المسلمين ؟ لقد أخذ باب الاجتهاد يفتح ، بفضل السلفية ، كما بدأت جهود المسلمين تتضافر بغية إنشاء إنسان جديد ، في عالم جديد . حقاً ، إنه اتجاه ما زال متواضعاً ، ولكنه صادر عن عزم صارم .

بيد أنه يلزمنا ألا نتجاهل ما يعترض السلفية ، كما فهمت سابقاً ، من صعوبات وما يكمن فيها من نقصان . فترعموها ، في نهاية القرن التاسع عشر ومستهل القرن العشرين ، لم يكن لديهم كامل الوعي بدينامية المجتمع الصناعي ، ولا بقوة ودور المصرفيين والتقنيين ، ورجال الأعمال ، في المجتمع المعاصر . ولم يدرك أولئك السلفيون الفروق الشاسعة الموجودة بين منابع الاقتصادية وحاجيات البلاد الإسلامية : فالعالم الإسلامي لا يساهم إلا قليلاً ، وبطريق غير مباشر ، في الإنتاج العالمي ، بله في إنتاج الأقطار الإسلامية . لذا كان من المتحتم على المصلحين السلفيين أن يدرسوا الوسائل التي يجب أن تتوفر عليها اقتصاد العالم الإسلامي ليصل إلى نبض طبيعي في الإنتاج .

فكرت السلفية المعاصرة في المشكلات الدينية بمعزل عن سياق التصنيع ، مع أن لعالم التصنيع مشاكل جديدة ، سيكولوجية ومجتمعية ، تتولد عن نمو بنيات مستحدثة في الأوساط العمالية .

بما أن السلفيين لم يدركوا العلاقة بين الإصلاح الديني ، من جهة ، والتطور المجتمعي والاقتصادي ، من جهة أخرى ، أتت آراؤهم كما لو أن العالم الإسلامي كان يتجه نحو حالة استقرار ، في حين أنه كان يتخبط في أزمة خانقة إثر الصدمة التي ترتبت عن مجابهة الاستعمار والتصنيع . وسواء أردنا أم لم نرد ، نلاحظ أن « فقهاء » الإسلام قد جردوا من سلطة التوجيه ، لفائدة الخبراء الاقتصاديين ، والتقنيين ، وقائدي الجماهير . إن هذا الوضع يستلزم عقلية جديدة ومعايير ملائمة .

نشاهد الأوساط العمالية تحيا فتوراً ملحوظاً في ميدان المعتقدات والعبادات ، لأن « علماء » الإسلام عجزوا عن تكيف الإصلاح الديني مع عالم الصناعة

الحديث . والأمر كذلك بالنسبة للنخبة ، فهي الأخرى سائرة في الانفصال عن الدين ، لأن السلفيين ، بدل أن ينطلقوا من التيارات العظمى للفكر المعاصر ، اكتفوا بالتنويه والإشادة بالإسلام . وهذا إن كان محموداً في حد ذاته ، فهو لا يفيد الإفادة المتوخاة منه في المعارك التي تخوضها الديانات وفكرولوجيات اليوم . ونذكر ، على سبيل المثال ، الإمام السيد جمال الدين الأفغانى . فعندما تصدى « للمادية » ، قصد ، أولاً وبالذات ، لا دراستها موضوعياً ، أى علمياً ، بل العمل على رفضها ، بعد أن حصرها في جانب واحد من جوانبها ، هو الداروينية^(١) .

* * *

لقد وعى المسلمون تأخرهم منذ أن بدأ احتكاكهم بأوروبا المعاصرة ، صاروا يعون ، بحدة ، تخلفهم إذ أدركوا أن الحياة في انزغال عن عالم اليوم محفوفة بالاختناق . إن التاريخ ليفرض على الشعوب أن تختار بين التطور أو الاضمحلال . بيد أنه غالباً ما تبدى الغرب في صورة الفاتح ، لا المساعد والمتعاون ، وفي هذا مفارقة لا ريب فيها . كان المصلحون الإسلاميون يتخذون من أوروبا نموذجاً ، وفي الوقت نفسه ، مرمى لانتقاداتهم ، لذا اضطر كل مصلح إلى القيام بدور مرشد ديني ، وقائد وطني مكافح ضد الاستعمار ، وأيضاً بدور المجدد في الميدان الثقافي . فلا غرابة أن نلاحظ أنه كثيراً ما يلجأ إلى إثارة عواطف الجماهير ، أكثر من عقلها ، فتتفعل بدل أن تقتنع .

فالإمام رشيد رضا ، مثلاً ، اجتهد في أن يعطى للمسلمين صورة زاهية عن دينهم يحق لهم أن يفتخروا بها . غير أنها ، وإن كانت لا تخالف الإسلام في جوهره ، فإنه لا يوجد وراءها معطيات تأسيسية في الميدان الاقتصادي - المجتمعي . أما بالنسبة للسياسة ، فيكتفى السيد رشيد رضا بالإشادة بدور الخلفاء ، والدعوة إلى تنظيم الخلافة .

لم يؤثر السلفيون ، إذن ، في بنيات المجتمع الإسلامى المعاصر ، ولم يعيدوا النظر ، بشكل مذهبي ، في أسس الدين ليلوروا إشكاليته في نطاق التاريخ الإنسانى المعاصر .

(١) انظر رسالته « الرد على النهرين » (نقلها من الفارسية إلى العربية الأستاذ الإمام محمد عبده) .

تلك هي المهمة الكبرى التي يتحتم الاضطلاع بها ، وبدونها لن يستعيد العالم الإسلامي تحرره الفعلي .

• • •

لن تتحقق ، فعلياً ، أية حرية إلا إذا وعاما الإنسان كتححرر : التحرر واقع حتى يستمر في الفكرة التي نكوها عنه ، أي في وعينا له . في هذا الجهد وحده ، تكمن قيمة التحرر وانفتاحه على ما هو أفضل منه . فما إن تتصدى الفلسفة للمعركة من أجل إعادة تقييم علاقات البشر بعضهم ببعض ، وعلاقتهم بالطبيعة ، حتى تؤول إلى معرفة نضالية مكافحة ، مثل فلسفة المعتزلة ، في عصر المأمون ، مثلاً .

فمن غير الممكن تصور معرفة ليست تحرراً ، أو تصور تحرر ليس معرفة .

ونؤكد ، أيضاً ، أن هناك فلسفات تبقى تأملات مجردة ، صارفة اهتمامها عن كل نضال من أجل التحرر ، وعن كل جهد من أجل المعرفة .

الفصل الثاني

المسيرة الروحية ومشكل الشر

١

رؤية العالم لدى المسلم

لقد التزمنا ، في هذا البحث ، بأن تقتصر على القرآن والسنة المصدرين الأساسيين في الإسلام ، بيد أننا ملزمون بأن نتأمل مشكلاً يتصل اتصالاً وثيقاً بموضوعنا ، هو مشكل تضعف الثقافة العربية الإسلامية ، على اعتبار أن الثقافة هي الميدان الذي تتحقق فيه مكونات الشخصية .

• • •

رأينا أنه من الضروري أن نخصص جزءاً من هذه الدراسة للصعوبات التي يلاقيها كل باحث عندما يتصدى للمفاهيم التي تركز عليها الشخصية ، ويحاول أن يخضعها لمحك التفكير والتأمل ؛ وبالرغم من كوننا لم نخف تلك الصعوبات ، فإننا لن ندعى أننا قد وصلنا إلى إيجاد حلول لها .

قد يوجد من سيأخذ علينا وصف الشخصية : « الإسلامية » . فلتؤكد له أن الإسلام ، في عهده الأول ، قد رسم خطوطاً سارت عليها باستمرار حركة للنمو ؛ وكانت مصدر تقدم معنوي وترقية إنسانية ، فمن العبث ، إذن أن نحصر مقاييس الحكم على المسائل التي ندرسها هنا ، في معايير القرن العشرين وحدها ، وهل جميع معايير الحديثة صالحة ، وقابلة ، بكليتها ، للتطبيق ؟ إن الإسلام قد أقر مبادئ وطبقها ، فإذا كان البعض من تلك المبادئ لم يعد يساهم في تطور الإنسانية ، فالإسلام بفضل الاجتهاد (أي الجهود الشخصية ، حتى بالنسبة لتأويل النصوص المقدسة) ليستطيع أن يتكيف ويتجدد : مثلاً ، بإمكانه أن يتخلى عن بعض المبادئ (كالاسترقاق . وتعدد الزوجات . . .) ، وأن يبعث الحياة في مبادئ

أخرى أصيلة . ألا يؤكد القرآن أن « لكل أجل كتاب »^(١) ، يعنى أن لكل جيل رؤية للعالم تتناسب مع درجته من التطور ؟

إذا كان جوهر الشخصية يكمن في المعنى الدقيق : الحاد الذي يكونه الكائن البشرى عن كرامته وعن كرامة الآخرين ؛ وإذا كانت الكرامة تتمثل في وعى كل منا لأننا كقيمة - في - ذاتها ضمن عالم من المغامرات عليه أن يعانها . كمغامرة التحرر . مع احترام الآخرين ؛ وأخيراً ، إذا كانت الحريات تستلزم مسئولية كل واحد منا وتضامنه مع الآخرين : ومساواته لكل الأشخاص : فإن الإسلام الصادق لن يكون إلا شخصانياً^(٢) . فبدلاً عن القدر الأعمى (الفاطوم) Fatum أقام الإسلام مفهوم « شخص » على استقلال الذات والمسئولية الفردية . فلم تعد الكائنات لعبة في يد القدر ، بل أصبحت ذوات أمام الكائن الأعظم . بإمكانها أن تلتزم ، وأن تحترم التزاماتها ، وأن تتيقن من أن الله ، هو أيضاً يلتزم ويحترم التزاماته .

المشكل الذي يواجهنا الآن هو أن نعرف هل يجد المسلم المعاصر ، في الفكر الإسلامى . قدراً كافياً من المرونة لروح البحث والنقد ، وطاقة وفيرة من التسامح تضمن له حرية الالتحام مع عالم اليوم ؟

وبعبارة أخرى : المشكل هو أن نعرف هل « التزعة الإنسانية » L'Humanisme في الإسلام ، في مستوى التكيف مع القرن العشرين . وتعنى ذاتها وتفتح « مع » أو « ضد » روح القرآن والسنة ؟

إن الجواب جد بسيط : للإسلام إمكانيات قوية ومرة على التكيف . كما تجلى ذلك منذ انطلاقة الأولى ، على عهد النبي وصحبه .

صادمت مشاكل مماثلة الفلاسفة المسلمين . بيد أنهم وضعوها على نحو

(١) الرعد ١٣ آية ٣٨ .

(٢) للتفريق بين تحرر ، وحرية ، وحریات ، انظر كتابنا : حرية أم تحرر ؟

(تحت الطبع) ويمكن الرجوع إلى كتابنا Liberté ou Libération. Paris, Aubier, 1956.

مختلف . لقد كانت المهمة الأساسية ، بالنسبة لهم ، هي التوفيق بين الشريعة ومتطلبات العقلانية .

فبالرغم عن إيمان الفلاسفة المسلمين بالمعتقدات والقوانين الشرعية ، وبأنها صدرت عن أنوحى لا عن العقل ، لا ينكرون وجود قاسم مشترك بين الدين والعقلانية كما يعترفون بأن الإنسان غاية في ذاته ، وأن العقل واسطة للوصول إلى معرفة الحقيقة . يؤكد ابن رشد ، في كتيبه « فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من

اتصال » : « أن الفلسفة مباحة بالشرع بل مأمور بها على جهة الوجوب ، لأن الفلسفة أخت للدين : إنهما مظهران مختلفان لحقيقة واحدة ، فلا تناقض بينهما مطلقاً إن كان فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع . أعنى من جهة ما هي مصنوعات . فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعها . وأنه ، كلما كانت المعرفة بصنعها أتم . كانت المعرفة بالصانع أتم ، وكان الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات وحث على ذلك . فبين أن ما يدل عليه هذا الاسم ، (الفلسفة) إما واجب بالشرع وإما مندوب إليه » (١) . ثم يثبت ابن رشد أن المسلم مطالب بالعقلانية والنظر الفلسفى ، وجوباً ، لا على جهة الندب ، ويستدل على ذلك بمجموعة من الآيات القرآنية ، قبل أن ينتقل ، فى بحثه ، إلى الحديث عن البرهان وأنواعه وشروطه : « فأما أن الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به ، فذلك بين فى غير ما آية من كتاب الله تبارك وتعالى ، مثل قوله : « فاعتبروا يا أولى الأبصار » (الحشر ٥٩ آية ٢) . وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلى ، أو العقلى والشرعى معاً ، ومثل قوله تعالى : « أو لم ينظروا فى ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شئ » : (الأعراف ٧ آية ١٨٥) وهذا نص بالحث على النظر فى جميع الموجودات [. . .] إلى غير ذلك من الآيات التى لا تحصى كثرة » .

وينتقل ابن رشد ، بعد هذا ، إلى تقرير أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل فى الموجودات . وأن اعتبار الموجودات هو استنباط المجهول من المعلوم ، واستخراجه منه بواسطة الأقيسة المنطقية . « إن هذا النحو من النظر الذى دعا إليه الشرع وحث

عليه هو أتم أنواع النظر بآتم القياس وهو المسمى برهاناً^(١)

نهج جل الفلاسفة المسلمين على هذا النحو الذي يستهدف التوفيق بين الدين والفلسفة ، مع اعترافهم بخاصية ما هو ديني وما هو فلسفي .

وعلى أى ، يمكن أن ينظر للإيمان فى معنى ديني (اعتقاد ، تصديق) أو فى معنى أعم (عاطفة ، اقتناع مذهبي أو فني) لا يخضع للتأملات العقلانية لأن مجاله ليس مجال العقل ، فللملحد والعالم ، والمحِب ، والفنان ، عواطف جياشة ، كما للمؤمن : إن اهتماماتهم لا تتحقق إلا بقدر ما « يؤمنون » بما يفعلون ويحبون . هناك ، بالنسبة للمؤمن ، معتقدات ، وفهمه لاعتقاده ، وهناك أيضاً تفسيره لاعتقاده ومعتقداته .

فإذا كانت « النزعة الإنسانية » عند المسلم هى أن يحقق مصيره كعبد لله ، فإن من صفات الله الخير ، والرحمة ، والطيبوبة ، ويريد أن يكون عباده خيرين . رحماء ، طيبين .

كل حب يستلزم معرفة المحبوب ، إلى حد ما ، سواء كان الحب حباً لله ، أو للبشر ، أو للطبيعة ، إلا أن معرفة الله تتحقق انطلاقاً من معرفة البشر ومعرفة الكون : « هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون ؟ إنما يتذكر أولوا الألباب » (الزمر ٣٩ آية ٩) . فالمؤمن ينطلق ويرتفع من المخلوقات إلى الخالق ، ذلك أن الله قد « علم بالقلم ، علم الإنسان ما لم يعلم » (العلق ٩٦ آية ٤ و ٥) .

ألسنا فى عالم المزاخمة والاستلابات والحرمان ؟ إن الله وحده يمتاز بأنه وعى خال من كل صراع ، وأنه القدرة على التأمل الذاتى بأكمل اطمئنان . فآثاره آيات على رحمته وعلى قوته الخلاقة اللامتناهية فى التنوع . وإن أروع الآثار لهى الإنسان ، تلك الآية الحية التى كرمها الله على العالمين :

« ولقد كرمنا بنى آدم ،

وحملناهم فى البر والبحر .

ورزقناهم من الطيبات ،

وفضلناهم على كثير ممن خلقنا . تفضيلاً . (الإسراء ١٧ آية ٧٠) .
 تبدأ . إذن . محبة الله بمحبة كل إخواننا في الإنسانية ، لأن الله قد فضلنا
 وكرمنا . جميعاً . وبالتساوى . على العالمين . فإذا أراد المجتمع الإسلامى أن يصير
 « كما يجب أن يكون » فى تطابق منسجم مع صدق أصوله . فعليه أن يذكى
 بالجانب الإلهى كل ما يتصل بالإنسان . أى أن ينظر إلى الإنسان بمنظار القداسة .

١٥ ١٤ ١٣

ذكرنا . منذ حين ، أن المعرفة تسبق كل حب : إن معرفة الله تحصل ،
 أولاً وضرورياً . عن طريق معرفة الكائنات والأشياء التى أبدعها . فبالتعاطف
 معها ، وعبرها نرتفع إلى محبة خالقها . من هنا كان الاهتمام المتجذر فى عمق الفكر
 الدينى الإسلامى هو عدم الفصل . أبداً . بين العبادات والمعاملات . إلى حد أن
 الفقه يصب الكثير من عنايته على العلاقات المجتمعية . أكثر مما يفعل مع المعتقدات
 والشعائر^(١) ، فالمسلم « فى » هذا العالم . و « من » هذا العالم . لكن . يتحتم عليه
 أن يتصرف بمقتضى وجود الآخرة حيث سيحاسب « عما قدمت يداه » . ولذا .
 فالنظرة الإسلامية للكون نظرة تمتزج فيها المقدسات بالدينيات .

(١) تختص كتب الفقه جل فصولها لليوع . والزواج ، والإرث أى للمعاملات .

دين الأمل

بالإضافة إلى علاقة الحب بالمعرفة ، توجد علاقة أخرى : اتصال الحب بالتضحية . فالحب الحق هو الذى يتقبل التضحيات من أجل حبه ، لأن التضحية تفضى على الحب قداسة .

تعرف الشعوب البدائية ، هي أيضاً ، معنى التضحية . لكنها تضحية لا تمارس كتجربة حب الله ، هذا الحب الذى يقتضى التضحية بالذات والامتناع عن الشهوات ، وتحمل الألم من أجل الآخرين . بل ، على العكس من ذلك ، يجعل البدائيون التضحية مبدأ أخلاقياً للإصلاح والتعويض . فالشقاء لا يتبع إلا عن أفعال الشر ، وبالتضحية يتقون غضب الآلهة . أما فى الإسلام ، فالأمر غير ذلك : إن القرآن لا يطلب من الإنسان إلا أفعالا فى مستواه ، فإذا قام بها ، كما يجب ، كفرت عن سيئاته واستوجبت عفو الله . إني حر ، وممارستى لحرى تجرئى إلى اقرار أخطاء ، لكنى ، مع ذلك ، أجد أماناً إمكانية التقرب من الله بالأعمال الصالحة ، وبالنية الطيبة ، وبالتوبة الصادقة . إن الشقاء بالنسبة للبدائي يتأتى من السيئات المرتكبة ، ولا أحد بقادر على أن ينقذه من شقائه ، وكل محاولة من هذا النوع تعد خطراً عليه : لا منقذ لعالم السيئات إذن؛ إن الشقاء والخطأ قدر غاشم ، كالخطيئة الأصلية . أما الإسلام ، فيعترف بحرية كل واحد منا ، وبالتالي يعتبره مسئولاً شخصياً ، عن أفعاله ولا تكسب كل نفس إلا عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى ، (الأنعام ٦ آية ١٦٤) .

فليس هناك إلا حرية واحدة تهيمن على حرياتنا ، هي حرية الله المطلقة ، بيد أن الله قد نظم العالم طبقاً لقوانين قارة أى للحتمية^(١) .

لقد كان البدائيون يلقون الحمق فى النار لاعتقادهم أن هؤلاء ، قد أصيبوا

(١) انظر ، قرآن : الأتقال ٨ آية ٣٨ - الأحزاب ٣٣ آية ٦٢ .

بالجنون من جراء ذنوبهم . بيد أنه إذا كان البدائي ينسب كل الشرور والمصائب إلى السيئات التي نقترفها نحن ، أو اقترفها غيرنا ، فذلك لأنه يجهل مفهوم حرية الإنسان ومسئوليته . وبالتالي يجهل مفهوم « الأمل » .

إن المسلم ، على العكس من ذلك ، لا يسأل إلا عن نتائج أفعاله الشخصية ، فلا يتحمل أية مسئولية شمولية هوجاء ، أو خطيئة موروثية عن أى جد ، ولو كان هذا الجدد هو آدم .

فالمسلم ، إذن ، حر .

وأخيراً للمسلم سبب آخر يدفعه إلى الأمل : إنه يحب الله ، وإن الله لعادل : « إن الله لا يظلم الناس شيئاً ،

ولكن الناس أنفسهم يظلمون » (يونس ١٠ آية ٤٤) ؛ (انظر كذلك : الآية ٥٤ من نفس السورة ؛ والقصاص ٢٨ آية ٤٩ — الأنبياء ٢١ آية ٤٧) .

* * *

هناك ، على هذا ، عالمان ، عالم الخطيئة وعالم الأمل .

في الأول ، لا يوجد غير القلق : إننا مسئولون عما لا سبب له ، عن خطايا لم نقترفها . فالإنسانية تحمل ، منذ بداية تكوينها ، أثقال الخطيئة الأصلية ، ويشعر مجموع الأفراد ، بدون استثناء ، أنهم آثمون لأن واحداً منهم عصى ربه ، في غابر الأزمنة ! هكذا نجد أنفسنا مذنبين ، مسبقاً ، قبل ممارستنا للحياة . إنها محاكمة تقام من أجلنا ، لكن في غيابنا ، ودون علم منا ! يا لها من مفارقة ! إننا متهمون بجريمة ميتافيزيقية . نحن المذنبين — الأبرياء .

أما القرآن فيؤكد أن : « من عمل صالحاً فلنفسه ، ومن أساء فعليها » (الجاثية ٤٥ آية ١٥) . وتضيف آية أخرى أن : « من اهتدى ، فإنما يهتدى لنفسه ، ومن ضل فإنما يضل عليها » (الإسراء ١٧ آية ١٥) . استنتاجاً من موقف القرآن هذا ، فلا يُسأل أحد إلا عما أتاه ، هو ذاته ، من أعمال ؛ فليس من مسئولية هوجاء ، ولا من كبش فداء ، إذ لا يتصور أن يعد الأبرياء متضامنين ، بالرغم عنهم مع المذنبين . لقد كان آدم وحواء ساذجين لأنهما اغترا بالشيطان الذي

استطاع أن يثير كبرياءهما ، وأن يتلاعب بضعفهما ، فوسوس لهما :
« قال يا آدم !

هل أدلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى ؟ » (طه ٢٠ آية ١٢٠) . فأجاب
آدم وزوجه أن نعم ، وأكلا من الشجرة :
« فبدت لهما سوءآتهما .

وظفقا يخفضان عليهما من ورق الجنة .

وعصى آدم ربه ، فغوى » (طه ٢٠ آية ١٢١) .

هكذا انخدع آدم وحواء لإبليس ، فأذنب . فكان ، طبيعياً ، أن يتحملا
مستولية خطيئتهما .

فلماذا ، نحن الأبرياء ، نرغم على أن نقسم معهما ذنباً لم نقترفه ؟
إن آدم وحواء لم يستشيرانا ، ولسنا مطالبين بـ « النهي عن المنكر » لأننا لم نحضر
ساعة « الأكل من الشجرة » . فلم إذن نعد « مدنسين » بخطيئتهما ؟

وكيف يمكن تبرير تلك المحاكاة التي مرت في خفاء الجلسات السرية ، وعبر
ليل الأزمنة ، خارج كل عليّة ذات صلة بي أو بغيري (باستثناء آدم وحواء) ؟
فهل وجودنا في هذا العالم كاف لإدانتنا ؟

* * *

إن عالم الخطيئة عالم رعب : قلق ، واهتمامات مزعجة ، دون ما سبب . . إنه
عالم الإبهام حيث يحيا الإنسان في خوف من الخوف . فإذا كانت بعض الأخطاء
تؤدي إلى مصائب ، فإن هذا لا يسمح لنا بأن نعمم ، مثلما يفعل البدائي ، فندعي
أن سائر المصائب تنتج عن أخطائنا . كذلك ، لن نستطيع أبداً أن نفسر « بالخطيئة
الأصلية » كل ما يتناقض في عالمنا ، مع المنطق ، ويصدم فينا حاسة العدل .
يلتجئ الكثير من الناس ، أمام شرور الحياة ، إلى تفسير « وظيفي » واحد ثابت :
خطيئة آدم وحواء !

لكن ، هل لهذا التفسير أن يزيل قلقنا المزمّن وتشنج الفكر الإنساني إزاء المخاطر
الغامضة أو ما في الحياة من مجهول ؟ إنه تفسير كسول يترك النفس في حسرة ،
والفكر في ظلم . فلا صدق لـ « الخطيئة الأصلية » ، لدى المسلمين ، لأنها

لا تشفى غليل المنطق ، ولا تحرر من أسر المجهول . إن المسلم يجد اطمئنناً في ما يؤكد القرآن من أن كل فرد لا يسأل إلا عما يفعل ، ومسئوليته نتيجة لحرية : إنه يصنع مصيره « بما كسبت يده » :

« تلك أمة قد خلت ،

لها ما كسبت ،

ولكم ما كسبتم ،

ولا تسألون عما كانوا يعملون » . (البقرة ٢ آية ١٤١) .

وفي الآخرة ، كذلك سيكون الجزاء على ما قلعه كل واحد من أعمال ، فالله « يجزي الذين أساءوا ، بما عملوا ، ويجزي الذين أحسنوا ، بالحسنى » . (النجم ٥٣ آية ٣١) .

هذه النظرة الإسلامية إلى سلوك المرء في العالم تعارض ذهنية « كبش القداء » إذ يتحتم على كل مؤمن أن يحقق مصيره بأعماله دون أن ينتظر أي « مخلص » ، أو فدية خارجية ، « ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع » ، يوم القيامة . لذا يحق على المؤمنين أن ينفقوا مما رزقوا « من قبل أن يأتي يوم لا بيع فيه ، ولا خلة ، ولا شفاعة » (البقرة ٢ آية ٢٥٤) .

كان « كبش القداء » ، من أجل محو المسؤولية ، عادة عند البدائيين ، ولكننا ما زلنا نلاحظها ، حتى في مجتمعات القرن العشرين ، على أشكال مختلفة ، مثل الرهائن البشرية ، والغارات على المدنيين ، تعسفاً وانتقاماً ، ومعسكرات الاعتقال الجماعي ، ومخابر التعذيب للاستنتاج ... فعالم الخطيئة قد عرف ، أيضاً ، توضيحات من أجل درع الشرور : كان القلماء يعلمون ، كل سنة ، كائنات بشرية لإتقاد مدنهم ، إنها توضيحات تقدم فدية على ذنوب لم ترتكب ، ولا تفهم ، على أخطاء احتمالية . وهكذا يعوض ، بأبرياء ، عن شر مجهول . ولكن ، أليست هذه « التوضيحية » في حد ذاتها شرّاً وعبثاً ، شر هو أكبر الشرور ؟ وحتى في مجتمعاتنا الحديثة ما تزال نثار ونستقم من أقارب المجرم ، حيث الروح القبلية ما زالت

تستبد بذهنيتنا وتجعلنا نعتقد أن لكل فرد ، بالرغم عنه ، نصيبه من أية خطيئة تصدر عن أى عضو من أسرته أو قبيلته .

هذه الذهنية ، إذ تعارض المسئولية الشخصية التى يتحدث عنها القرآن ، ترفض الاعتراف بالشخصية الفردية . ومعنى هذا أن التضحية ، عند البدائين ، كانت تقديساً ، وكان من الممكن للقربان ، وهو يضحي به من أجل الآخرين تكفيراً عن أخطائهم ، أن يصبح « إنساناً - إلهاً » .

هناك تفسير آخر ، هو أميل ما يكون إلى التفسير الشعرية الرومانتيكية : فالمرء بعد أن يعانى الشر يتغنى به . إن البطل يشعر ، عند معاناته للألم ، بفرحة سابقة على دوافعها ، لأنه يعرف أنه بعد موته ، سيتغنى باسمه . ففى « إلياذة » (هوميروس) (نشيد ٦ : ٣٥٧ - ٨) تقول (هيلن) لـ (فيكتور) .

« فالإلاه (زيوس) قد حملنا مصيراً مريعاً لكى تتغنى بنا الأجيال المقبلة » . لكن هذا الحل « الرومانتيكى » ليس إلا منفذاً للهروب من المشكل ، ما دام لا يتولد عن الشر إلا الشقاء ، بالرغم من الغناء والتغنى . فالمشكل يتصل مباشرة بالميثافزيقا لا بالسيكولوجيا أو الآداب . فالمغنى لا يداوى وأكثر ما يمكن أن يفعله هو أن يسلى سامعيه . وقرص (الأسبرين) لا تقوم أبداً مقام مبضع الجراح .

* * *

عالم الخطيئة ملء بجبروت الشر . فالمصير الذى قضى بأن يلد (زيوس) ابناً أقوى منه وابنة تساويه ليس إلا « الشر - القدر » الذى يفرض أحكاماً لا تقهر . فبالرغم عن (زيوس) انتزع (بروميشيوس) النار السماوية وأنبتها فى الأرض^(١) . كذلك الشأن بالنسبة لإبليس الذى حرّض آدم وحواء على عصيان أمر الله . إذا كان الإنسان قد خلق « على صورة الله » ، كما جاء فى « سفر التكوين » (٩ : ٦) من العهد القديم ، فإن هذه الصورة تربكنا لأنها مشوهة ، ومشوهة لأنها تجسد الخطيئة ، وإن أكبر شر هو شر التناقض . لماذا لم ينتزع الكمالُ الإلهي من « صورة الله » عنصرَ التدمير ، والقبح ، والبشاعة ، والشر ؟

(١) انظر ، هنا : ص ٨٠ .

فبين المثال الإلهي الأسمى والنسخة الإنسانية المأخوذة عنه هوة فظيعة .
كيف نتجاوز هذه الهوة ؟

لن يتم ذلك إلا بالاندماج في عالم الأمل ، ذلك العالم الذي يحقق فيه كل واحد خلاصه بما يفعله ، هو نفسه ، من أعمال سيكون مسئولاً عنها يوم القيامة حيث لا قربان ولا شفاعاة ، أو كما جاء في القرآن : « واتقوا يوماً لا تجزى نفس عن نفس شيئاً ، ولا يقبل منها عدل ، ولا تنفعها شفاعاة ولا هم ينصرون » (البقرة ٢ آية ١٢٣) (١) .

* * *

لقد أشرنا ، سابقاً ، إلى معارضة الإسلام الصارمة لكل روح قطيعة (التقليد) . والواقع أن « الاجتهاد » و « التوحيد » يمثلان التوتر الأساسي في الفكر الإسلامي . وهذا يفسر لماذا لا يوجد كهنوت أو أية وساطة بين المؤمنين والله . فما أكثر الآيات القرآنية التي تدين الشفاعاة .

والسؤال الآن هو هل تعد فكرة الإسلام عن علاقة الإنسان بالله مباشرة (أى رفض كل كهنوت روحى) عائقاً أم منبعاً لاندفاعات نحو التقدم ؟ ليس في إمكاننا الجواب عن مثل هذا السؤال لأننا هنا لا نسعى إلى أكثر من العرض والتفسير والتوضيح .

ولكننا برغم ذلك ، نؤكد أن تلك النظرة للأشياء خاصة بالإسلام ، وتميزه عن الديانتين الإبراهيميتين الأخريين ، وبالخصوص عن المسيحية ، المسيحية التي أنت بعد انقراض الثقافة الإغريقية - الرومانية . والواقع ، أنه بعد أن انقرضت تلك الثقافة (وهو مجرد جدث تاريخى) انقاد رجال الكنيسة إلى الجمع بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية .

لقد أخضعت هذه التيقراطية سائر القيم الدنيوية للقيم الدينية . غير أن المتفحص للتاريخ المجتمعي يلاحظ أنه كثيراً ما انقلب الوضع فانتصرت الماديات على المعنويات . في البدء ، كانت السلطة الروحية منفصلة ، مطلقاً ، عن السلطة الزمنية (مملكة الله من جهة ، ومملكة قيصر من جهة أخرى) بيد أنه ، عندما اجتمعتا في يد الكهنوت ،

(١) انظر كذلك : (الإسراء ١٧ آية ١٥ والقصص ٢٨ آية ٨٨) .

شكل ذلك عقبة في وجه الدين المسيحي « فأصبحت المسيحية تمثل تأويلاً خارجاً عن تاريخ الإنسان ، مما يمنعها ، في جوهرها ، من التجاوز [. . .] لقد دخل العالم المسيحي مرحلة تنذر بالخطر عندما أصبح مرتبطاً بالليبرالية الرأسمالية البورجوازية . إن القيم المسيحية الأكثر سموّاً قد تلقت ، من الناحية المجتمعية ، تأثيرات تدفعها إلى الانزلاق ، مع هذا العالم ، نحو الهاوية . وهكذا تزداد الشقة استفحالاً بين العالم المسيحي والقوى الفتية بالعالم الجديد »^(١) .

أما في الإسلام ، فإن القيم الدينية تندمج وتتلاحم مع القيم الدنيوية ، والفضل في ذلك يرجع للقرآن والسنة ، لا لأي كهنوت .

يمكن أن تختلف ، كامل الاختلاف ، آراؤنا عن هذا التداخل بين السلطين ، غير أن المسلم يرجع ذلك لشريعة الله دون تدخل تعسفي ، من أية جماعة أو أي فرد . هكذا يستبعد الإسلام استغلال بعض الناس الدين أو « الله » للدفاع عن بعض المصالح الخاصة . ومن هذا المنظار ، نستطيع أن نؤول جهود بعض « رجال الدين » في العصر الوسيط ، رجال ناضلوا بكل صلابة ، ليغلق باب الاجتهاد ، انتصاراً للتقليد الأعمى . وهذا أيضاً ما دفع ببعض المفكرين المسيحيين المعاصرين إلى القيام بـ « فصل ما هو روجي عما هو رجمي »^(٢) كما دفع بالحركة السلفية المعاصرة إلى أن تخوض معارك لا هوادة فيها ضد الطرقية والتقليد .

• • •

لقد بذلنا جهوداً في هذا البحث لوضع بعض المشاكل المتصلة بتقهقر الثقافة الإسلامية ، أو بالأحرى ، عملنا على إعادة وضعها من جديد ، بيد أننا نظرنا إلى هذه المشاكل من الداخل ، كما فهمها المصلحون الإسلاميون وعانوها ، وما زالوا يحبونها ويفكرون في إيجاد حلول لها .

ترى هل سينجحون ؟

لقد بدأت المعركة ، وبلغ نداء للتجند والكفاح آذان المسلمين . ولعل هذه الأبيات ، لمحمد إقبال ، المفكر الإسلامي ، تمثل صدى هذا النداء :

(١) مونييه ، ما هي الشخصية ؟ (النص الفرنسي ، ص ٧٧) .

(٢) عنوان لمقال نشره عمانويل مونييه سنة ١٩٣٢ .

« انهض أيها الساقى !
 واسكب خمره فى كاسيه
 اسكب أشعة القمر ،
 فى ليلة فكرى الكايه
 عساي أقود المسافر الناثه ،
 إلى داره الناثيه
 عساي أملاً لهفاً وقلقاً ،
 المتفرج اللاهيه
 عساي أتقدم بحماس ،
 بحثاً عن أراض جديدة زاهيه
 فأصبح رائد فكر جديد ،
 وداعيه » (١) .

• • •

هكذا ، لم يفقد المسلم الأمل ، بالرغم من مشكل الشر ، وخذلان البشر ،
 وبالرغم من التقهقر المعاصر للثقافة الإسلامية والأزمات والهزائم التى عاناها الإسلام ،
 عبر التاريخ ، فهو ما زال يحتفظ بروية متفائلة عن الكون : رؤية تمثل منبعاً
 لرجائه وحماسه . إن المسلم ملتزم ، دوماً ، ضمناً وعملياً ، فى مغامرة الإنسان من
 أجل التقدم : فلا إيمان « بالخطيئة الأصيلة » ولا شعور « مأسائى » يقفلان الأفق
 أمامه . إن الاعتقاد بـ « المكتوب » ليس مرادفاً للجبرية المطلقة Fatalisme ولكنه
 استسلام مؤقت لأنه متفائل . هنا تكمن الأسس الحقيقية للروح الإسلامية وجنود
 الشخصية فى الإسلام .

(١) نقلنا هذه الأبيات إلى العربية ، بتصريف عن « الترجمة الفرنسية » لـ « أسرار خوى » .

الفصل الثالث

نافذة على المستقبل

علينا أن نستخلص ، من تطور الفكر الإسلامى ، عناصر جديدة تتناسب ومواقف جديدة . إن العقائد الموجودة فى عالم يتغير باستمرار لا يمكن تصورها إلا فى صيرورة .

فإذا كان من اللازم علينا أن نتكيف فى كل يوم مع ثقافات وفلسفات أخرى ، من أجل كل ما يتصل بحياتنا المادية ، وإذا كان مصير كل منا يوجد مرتبطاً بمصير شعب بكامله تتساكن فيه مختلف العقائد والجنسيات ، بله مصير قارة أو قارات ، فكيف يتأتى الاستمرار على إيقاع بطيء فى نطاق الفكر والفكرولوجيات ؟

إن لكل عصر واقعه وحقائقه ، كما يقول القرآن : « لكل أجل كتاب » (الرعد ١٣ آية ٣٨) ، ولن يحقق الإنسان ذاته ، بأصالة وصدق ، إلا عندما ينجح فى اتخاذ أحسن المواقف إزاء هذه الأوضاع مع ما فيها من واقعية وشمول . فالإسلام مطالب بأن يواجه الحضارة الصناعية بفكر واقعى وبنظرات جديدة متعمقة حتى النهاية ، فى المشاكل الأرضية . ولن يؤخذ إصلاح المجددين المسلمين ، بكامل الاعتبار ، ولن يقتدى بهم إلا بمقدار ما ينجحون فى توفيق المطلق والخلود مع نسبية الأرض وتغيرها ، وتوفيق الإيمان مع الأعمال اليومية العلمانية . فليهم ، إذن ، أن يعيدوا النظر من أجل وعى جديد . إنها عملية تطهير روحى وسلوكى تفرض نفسها إزاء الواقع المعاش .

كان المفكرون ينطلقون من الله لمعرفة العالم ، وقد آن الوقت لنتطلق من العالم نحو الله ، مع الآخرين . عوضاً من مشاهدة الله والزهد ، يجب أن نكون شهداء على آثار خلقه تعالى : فلنخرج من انطواء الذات لنعمل ، ولنصير أفراداً ذوى فعالية ، أى ليكون كل واحد منا إنساناً بكل أبعاد الإنسانية ، وأن نقيم العمل من

جديد . فبالعمل ، وفي العمل ، يلتقي الإنسان بالإنسان ، وتنشأ علاقات مع الله ،
إذ العمل واسطة بين الناس ، وواسطة بين الإنسانية والله .

• • •

فما الحقيقة ؟

هل الحقيقة في عالم المثل ، أم في عالم العرف والعادة ؟
إذا اعتبرها المسلم كهدف يجب أن يحقق ويكتسب ، صار حاملاً للحقيقة غير

مجردة . فالعمل ، كقيمة محسوسة ، يرد الإنسان إلى نفسه ، ويدخله في التاريخ ،
هكذا يصير المسلم شاهداً على وجود الحقيقة الإنسانية والصدق والأصالة ، مما يستلزم
حسن التدبير ، ومعرفة أفضل السبل لاستعمال تعاليم القرآن والسنة . إنها عملية
مزدوجة : تشذيب وتطهير .

الحقيقة في أساسها ليست واحدة ، فهي عند المسلمين غيرها عند سواهم (على
اختلاف صور الإلحاد والحلولة . . .) وإن لم تكن الحقيقة سوى فترة من فترات
صيرورة دياكتيكية ، فهي ، مع ذلك ، ليست ذاتية محضاً ، أو موضوع مشاهدة ،
ولست توكلاً أو تعالياً مطلقاً . إن حقيقة مجردة تجريداً صرفاً ، وغير مستندة على
أى نطاق محسوس ، ودون صلة بالواقع الحى المعاصر ، لا تستحق أن يطلق عليها
اسم حقيقة ، لأنها بعيدة عن المعاملات ، (أى كل الفعاليات التى تكون القسط
الأوفر من الفقه) . فحقيقة الوحى شىء ، أما تبرير كل شىء بالوحى فشىء آخر .
باستطاعتنا أن نعيد النظر فى شرح كل آية أو كل حديث ، دون أن نشك فى
الحقيقة الإلهية والقيمة الجوهرية للقرآن ، أو بعض ما جاء فى السنة . فعلى من يريد
شرح نص دينى أن يكون مفسراً ، وفى نفس الوقت فيلسوفاً ، لأن دور الفقيه اليوم ،
كنور المحدث ، لم يعد منحصراً فى الشرح فحسب ، فهو مطالب أيضاً بالبحث
عن التكييف المناسب . فبدلاً من البحث الحرفى الجامد ، يجب أن يحصل تأمل
واع للنصوص ، وفحص دقيق للتاريخ الواقعى ، كما يعانى الإسلام اليوم ،
وكما تعانى الاتجاهات الموازية له^(١) . هناك خاصية للوحى ، كما أن هناك خاصية

(١) طبعاً ، الأمر لا يتعلق هنا بمحضات وأذواق عابرة ، لحقة معينة .

للتأمل في الوحي واتصال الخاصيتين وتفاعلهما هما اللذان أخصبا الفكر الإسلامي ،
في عصوره المجيدة (مثل عصر المعتزلة ، وعصر ابن رشد) .

• • •

لا يكون الوحي كشفاً وهداية إلا بقدر ما ينسجم ومستوانا حيث يتأنس بالحوار مع تأملنا وبحثنا على أن نتقدم وننتفع ، وهذا لا يتأتى إذا أنزلت التعاليم جاهزة ومكتملة ، بكيفية نهائية . فالشرط الضروري لتحقيق فعالية تستهدف إصلاحاً حقاً هو قابلية الدين للتأنس والتكيف المستديم . وكذلك الجهود التي لا تبذل إلا لمواجهة حقائق الساعة ، من أجل الفاعلية فحسب ، لا يتمخض عنها إلا تطور مصطنع . فتضافر التوق إلى الحقيقة مع التجند من أجل الفعالية هو الطريق المعبود الذي يؤدي إلى تجديد أصيل . هذا الطريق يقود إلى معرفة دينية ، ولكنها معرفة تكافح من أجل سعادة نادية ، في هاته الدنيا : إنه يحفز الاهتمام بالتكيف المستمر مع الواقع الحالي الذي يستتير ، بدوره ، من نور الحقيقة وسيبقى التراث الإسلامي الأصلي السامد الذي يسمح للتقاليد المكتسبة بالازدهار والتفتح نحو المستقبل ، كلما انطلقنا من تعريف المسلم بأنه « من سلم الناس من لسانه ويده » (حديث) . بهذا ، سيسترجع الإسلام قدرة التوتر نحو شموليته البدئية ، من جهة ، ومن جهة أخرى ، سيروى غليل ظمأ المسلمين إلى المثل الأعلى المزدوج : أي الحصول على خيرات الدنيا وجزاء الآخرة معاً ^(١) . إنه بحث واقعي عن الحقيقة ، بغبطة وحماس . هكذا سينقذ عالم الغيبيات دون أن يكون عائقاً عن تحقيق حاجيات الفكر ، والعلم ، والعمل .

إذا لم يحصل توافق تام بين العلم والمعتقدات الدينية، فذلك لا ينتج عن اكتشافات علمية خاصة ، ما دام الإسلام لا يتناقض معها ، بل يتبناها ويستسيغها .

• • •

« اقرأ باسم ربك الذي خلق :
خلق الإنسان من علق ،

(١) هذا المثل الأعلى هو ما يلخصه الحديث : « اعمل للنياك كأنك تملك أبداً ، واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً » .

اقرأ وربك الأكرم الذى علم بالقلم ،

علم الإنسان ما لم يعلم » (العلق ٩٦ آيات من ١ إلى ٥) .

هذه أولى الآيات التى أنزلت على محمد وهو بغار حراء ، وفى « العلق » إشارة إلى النشأة الأولى للكائن البشرى ، ولفقت نظر إلى علم الأحياء (البيولوجيا والفيزيولوجيا) . حقاً ، قبل معرفة « فرائض الطهارة » ، و « مناسك الحج » ، مثلاً ، يجب أن نتعرف على الإنسان ، هذا الكائن الذى خلق « من علق » ثم أصبح أحسن المخلوقات وأعزها على الخالق . فالمسلم مدعو إلى تعلم العلوم « الشرعية » والعلوم « الحكيمية » ، لأن الإسلام يتبنى كل المعارف ، ألم يخلقه الله « الذى علم بالقلم » ، علم الإنسان ما لم يعلم ؟

فإذا قاومت الدين بعض الاكتشافات ، جاز الاعتراض بعدم اختصاص العلم للإجابة عن الأسئلة التى يطرحها الدين . العلم مبنى على الملاحظة ، والتحليل ، والاستنتاج ، فى حين أن الدين يعانى ، بظنيماً ، تجربة يحياها المؤمن مباشرة .

فالحلاف يظهر عندما نحاول مقابلة ما نلاحظه بما نعاينه . وفى الواقع ، يوجد العلم لأن ظواهر الأشياء والكائنات لا تختلط بماهياتها . فاستحالة هذا المزج بين الظواهر والماهيات ، لتتيح لنا العلم ، كما تتبع لنا الميتافيزيقا والديانة . تلك ثلاثة ميادين للنشاط الفكرى الإنسانى تتواجد ، من غير أن تتداخل .

* * *

أقصد أحل الإسلام « فكرة الأمة » محل العصية القبلية : فالأمة معشر شمولى حيث إكرام الضيف ، وقول الحق ، وحماية الضعفاء واللاجئين ، كلها مبادئ أساسية . هذا هو اتجاه الشخصية الإسلامية كما تحدده ، أو على الأقل تلخصه ، الآية القرآنية الآتية :

« من أجل ذلك كتبنا على بنى إسرائيل أنه :

من قتل نفساً بغير نفس ، أو فساد فى الأرض ،

فكأنما قتل الناس جميعاً ،

ومن أحيها فكأنما أحيأ الناس جميعاً » (المائدة ٥ آية ٣٢) .

ونجد صلى هذه الآية يتردد في حديثين ، من جملة أحاديث كثيرة ، يستخلصان مبادئ الأخلاقية الإسلامية ومفهوم الإنسانية والإنسان في الإسلام :
 « لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه » (١) .
 « من فرّج على مؤمن كربة من كرب الدنيا ، فرّج الله عليه كربة من كرب الآخرة .

« ومن ستر مسلماً في الدنيا ، ستره الله في الدنيا والآخرة .
 [و . . .] الله في عون العبد ، ما دام العبد في عون أخيه » .
 ذاك شعار السلوك الأمثل للمسلم في الحياة، يفترض الحكمة الشهيرة : « أعن نفسك ، يعنك الله » .

• • •

يقول المثل : « لو أنصف القاضي لاستراح الناس » ، ونظن أنه من الممكن أن يقال : « لو أنصف الناس لاستراح القاضي » . ومعنى « إنصاف الناس » هو احترامهم للحقيقة وللواقع . وسينصف المسلمون عندما يتناولون القرن العشرين ، فلا يحكمون على منجزاته الحضارية وعلى تياراته الفكرية إلا بعد دراستها بجدية وإتقان ، لتبقى استنتاجاتهم ملاصقة للواقع مقلدة للحقيقة . إذ ذاك يستطيعون بناء مستقبل على أسس أخلاقية الإسلام ويستبنون مكتسبات الحضارة المعاصرة .

(١) كلمة « الأخ » تعني الأخ في الإنسانية ، كما شرح ذلك محدثون ، مثل ابن مرزوق ، قديماً ، وكما تلقيناها عن محمد بن العربي العلوي رحمه الله .

جدول الأعلام

(أ)

- أبيل أرمان (A) Abel ١١٩
أرسطو ١٠
أفلاطون ١٢ - ٥٨
أفلوطين ٥٨
الأفغانى (جمال الدين) ١٢٤ - ١٢٦
الأفغانى (سعيد) ٩٠ - ٩٩ - ١٠٢
إقبال ٨٣
الأشعرى ١١
- ابن مرزوق ١٤٥
ابن نعم ٤٤ - ٩٧
ابن عفان (عثمان) ١٠٠
ابن فارس (أحمد) ٩٨
ابن القيم ١٢٤
ابن سينا ١٧ - ٨٢
ابن هشام ١٣ - ٤٥ - ٥٤ - ٥٧ - ٩٤
١٠٢
أبو بكر (الصديق) ٥٦ - ٥٧ - ٥٨ -
١١١

(ب)

- برانشفيك (R) Brunschvig ١١٠ - ١١٧
إبراهيم الخليل ٣٠ - ٤٥
البخارى ١١ - ١٦ - ١٧ - ٢٠ - ٢٧ -
٤٧ - ٥١ - ٥٥ - ٧٧ - ٩٧ -
١٠٣ - ١٠٩
- أبو بكرة ١٠٣
أبو داود ٤٥
أبو عبيدة ١١٢
أبو هريرة ٢٠ - ١٠٣

(ت)

- الترميدى ٤٧ - ٥٧ - ٨٨ - ١٠٢
تبيي (Pierre) Thillet ٥٨
توينبى Tayenbey ١١٧
- برجسون (هانرى) ٢٧
بوسكى (J. H) Bausquet ١٠٧
البلازى ١١١

(ج)

- جاردى (لويس) (L.) gardet ٤٣ - ١١٨
١٢٠
جرونوم Van Grünbum ١١٧
جعفر بن أبى طالب ٤٤
جهم بن صفوان ١١
الجيلانى عبد القادر ٩١
- بلال (الصحابى) ١١٠
بلاشير (رجيش) Blachère ٢٨
بيللا (Ch) Pellat ١١٨
ابن أبى طالب (على) ١٠٣
ابن تاويث (محمد) ٢٢
ابن تيمية ١٢٠ - ١٢٤
ابن الجوزى ١٠٠
ابن حزم ١١ - ٢٠ - ٩٥ - ١٠٣

(ح)

- الحجوى (محمد المهدى) ٩٠
- ابن حنبل ٦١
ابن الخطاب (عمر) ١٠٠ - ١١٢
ابن رشد ١٣٠

مريم (العذراء) ٩٥
 المقدسي ٢٢
 مسلم (المحدث) ٤١-٤٣-٤٦-٤٧
 ٥١-٥٦-٦١-٩٧
 مونيي Mounic ١٣٩
 موس Mauss ١٩
 موسى (النبي) ١٨-٣٠-٤٥
 ميرسن (i) Meyerson ١٥

(ن)

النظام (إبراهيم) ٢٠
 السنائي ٤٧
 نيتشه ١١٧
 نيكولسن (R. A) Nicholson ٢١

(ص)

صعب (حسن) ١١

(ع)

العلاف (أبو الهذيل) ٢٠
 عائشة (ابنة أبي بكر) ١٠٣-١٠٤
 عبده (محمد) ٢٧-٨٨-٩٩-١٠٥
 ١٢٤-١٢٦
 العلوي (محمد بن العربي) ١٤٥
 عيسى (المسيح) ١٨-٣٠-٤٥-٥٩
 ٩٥

(ف)

الفارابي ٨٢

(ق)

القراقي ٢٧

(خ)

خديجة (زوج النبي) ٩٧

(د)

الدارمي ٦١
 دريد بن الصمت ١٧
 دوفوفوار De Weauvair ٤٧
 ديكارت ٤٣

(ر)

الراغب الأصبهاني ٢٨
 رضا (رشيد) ٩٠-٩٩-١٢٤-١٢٦

(ز)

الزبير (الصحابي) ١٠٣

(ط)

الطبري ١١١
 طلحة (الصحابي) ١٠٣

(ك)

كامكاتب Kem-Kamp ١٠٧
 كانط Kant ٤٢-٥٤
 كاهن (كلود) Cahen ١١٩
 كمال الحاج ٤٧

(ل)

لايبتز ٥٤
 لوفي (R) Lauvie ١٩

(م)

المأمون (ابن الرشيد) ١٢٧
 محي الدين عبد الحميد ٩٤

(س)

سارتر ٤٧

سقراط ١٢

سوروكين ١١٧

السيوطى ٤٤ - ٥٤ - ٥٥ - ٩٧ - ١١٢

(د)

هوبيروس ١٣٧

هيكسلى (جوليان) ١١٧

(و)

وابصة بن معبد ٦١

(ش)

شينجلر Spengler

شلهود (يوسف) ١٩

الشملى (المنجى) ٩٩

شيشرون ١٥

١١٧

(ى)

ياقوت الحموى ٢٦

فهرس

صفحة	مدخل
٦	

القسم الأول معطيات أولية الفصل الأول

٩	١ - مفهوم « شخصية »
١١	— الاستقلال الذاتي للشخص
١٤	— من المدلول إلى الكلمة
١٩	— مفاهيم تتشور حول « شخص »
٢١	— « ذاتية » أم « شخصية » ؟
٢٤	— الشخص كائن يحيا ويعرف أنه يحيا
٢٧	٢ - الوعي
٢٨	— الأنا والآخر
٣١	— توتر التوازن
٣٥	— جسد لا جسم
٣٧	— حضور قريب ومتعال
٤١	٣ - تفتح الأنا
٤٢	— دينامية ثرية أوكوجيطو معكوس
٤٦	٤ - الشعور - الفعّال
٤٧	— المسئولية والشمول

الفصل الثاني المعطيات النشئية

٤٩	١ - من الجانب الأونطولوجي
٥٤	٢ - من الجانب الأخلاقي
٥٥	— الفرد والدولة
٥٩	٣ - البيئة الأخلاقية المجتمعية

صفحة

٦٤

القسم الثاني

تحفظات وتساؤلات

٦٥

الفصل الأول

التعالى

- ١ - هل للزمن وجود؟ ٦٦
- ٢ - الوحي ٦٧
- ٣ - فكرة الإلحاد ٧٠
- ٤ - موقف الشخص إزاء قدرة الله المطلقة ٧٩

٨٥

الفصل الثاني

وضع المرأة

- ٨٦ (أ) تعدد الزوجات
- ٩٠ (ب) المساواة بين الرجل والمرأة
- ٩٣ (ج) ثورة من الجذور
- ٩٧ (د) الرجال قوامون على النساء
- ١٠٥ (هـ) بين الأمسية والأيسية
- ١٠٧ (و) المسلمة والحياة الجنسية

الفصل الثالث

الرق والذمة فى الإسلام

- ١٠٨ (أ) الاسترقاق
- ١١١ (ب) الذمة

١٥١

صفحة

١١٤

القسم الثالث

أين نحن اليوم ؟

الفصل الأول

المتزلة بين المنازل

١١٥	١ - انسلاخ الثقافة الإسلامية عن تشخصها
	٢ - السلفية الإسلامية والنهضة الغربية
١٢٢	(١) بين التقديس والتجاوز .
١٢٥	(ب) أسباب تعرُّ السلفية .

الفصل الثاني

المسيرة الروحية ومشكل الشر

١٢٨	١ - رؤية العالم لدى المسلم
١٣٣	١ - دين الأمل

الفصل الثالث

نافذة على المستقبل

١٤١

١٤٦	جدول الأعلام
-----	--------------

كتب للمؤلف ^(١)

بالعربية :

- مفكرو الإسلام ، الرباط (نقد)
- بؤس وضياء (شعر) منشورات عويدات ، بيروت
- دراسات في الشخصية الواقعية ، ج ١ ، « من الكائن إلى الشخص » ، دار المعارف ، القاهرة (الطبعة الأولى ١٩٦٢ ، والطبعة الثانية ١٩٦٧)
- جيل الظلم (رواية) المكتبة العصرية ، بيروت

تحت الطبع :

مجموعة قصص
أحرية أم تحرر ؟

بالفرنسية :

- *Chants d'Espérance*, le Puy, 1952 (épuisé).
- *De l'Etre à la personne* (essai de personnalisme réaliste) Presses Universitaires de France, Paris 1954.
- *Liberté ou libération ?* éditions Moutaigne-Aubier, Paris 1956.
- *Misères et Lumières*, 1ère et 2e éd. 1958 et 1959 Paris. Troisième et quatrième éditions, Dar El-Kitab, Casablanca, 1961.
- *Du clos à l'ouvert* (vingt propos sur les cultures nationales et la civilisation humaine) Dar El-Kitab, Casablanca, 1961.
- *Le personnalisme musulman*, Presses Universitaires de France, Paris (3e éd., 1967)
- *Florilège de poésie arabe et berbère*, éd. l'Amitié par le livre, France, 1964.
- *L'ère de la détraumatisation*, (Le Cénacle libanais, Beyrouth, 1965).
- *Ma voix à la recherche de sa voie* (Poèmes, Ed. P. Seghers, Paris, 1968).
- *Ibn Khaldûn* (Philosophes de toujours, Seghers, — Paris 1968).

(١) من بينها ما ترجم إلى أكثر من عشر لغات أجنبية ، مثل الألمانية والصينية والروسية .

رقم الإيداع	١٩٨٣/٣١٥٣
الترقيم الدولي	ISBN ٩٧٧-٠٢-٠٤٨٧-٠

١/٨٣/٩١

طبع بمطابع دار المعارف (ج. م. ع.)

هذا الكتاب

بحث يقتصر على تعريف « الشخص » وتحديد أحواله ووضعيته ، ولقد اعتمد فيه مؤلفه على الاستنباط من المصادر الإسلامية الأولى الأساسية : القرآن والسنة ، واهتم بإبراز الخطوط الكبرى للإسلام الأول ، إسلام محمد وصحبه ، فتناول بالدرس « الإسلام » قبل احتكاكه بالثقافات اليونانية والفارسية والهندية ، (وقبل تفاعله مع الثقافات الإسرائيلية والمسيحية) ، وذلك لإبراز العناصر المكونة لشخصانية إسلامية أصيلة .

فالقسم الأول يتحدثنا عن « المعطيات الأولية » و « المعطيات النشئية » للشخصانية ، أما القسم الثاني فيحدثنا عن « تعالى » و « وضع المرأة » و « الرق والذمة في الإسلام » كما يحدثنا القسم الثالث من الكتاب عن « منزلة الثقافة الإسلامية بين المنازل » ، و « المسيرة الروحية ومشكل الشر » و « نافذة على المستقبل » .

بقى أن نعرف أن هذا البحث صدر للمؤلف - أولا - باللغة الفرنسية ، وبين يدي القارئ العربي ترجمته العربية .